ganz1912

Filosofía política

Libertad y razón

Rousseau, Hegel, Marx

JOSÉ C. VALENZUELA FEIJÓO

LOM EDICIONES

Casa abierta al tiempo

José Valenzuela Feijóo

Ingeniero comercial por la Universidad de Chile. Estudios de postgrado en Desarrollo Económico en la Universidad M. Lomonosov de Moscú (candidato a Doctor). Doctor en Economía Social por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Autor de importantes publicaciones, entre las cuales destacan *Crítica al modelo Neoliberal* (UNAM, México, 1991), *¿Qué es la propiedad?* (UAM, México, 1999), *Mercado, socialismo y libertad. Economía y política en Rousseau* (LOM, Santiago de Chile, 2003), *Producto, excedente y crecimiento* (Trillas, México, 2005) y *Ensayos de economía marxista* (UAM, México, 2006).

Se ha desempeñado como profesor visitante en diversas universidades latinoamericanas y europeas. En la actualidad, ejerce como investigador-profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana de México.

LOM PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA SOL

Valenzuela Feijóo, José Carlos
Libertad y razón: Rosseau, Hegel, Marx [texto impreso]/ José Carlos Valenzuela Feijóo .—1ª ed. – Santiago: Lom Ediciones, 2006.

202 p.; 21x16 cm.- (Colección Ciencias Humanas)

ISBN : 956-282-842-5
R.P.I. : 156.788

1. Ciencia Política I. Título. II. Serie.

Dewey : 320.5 .— cdd 21
Cutter : V1611

Fuente: Agencia Catalográfica Chilena

ganz1912

© LOM Ediciones
Primera Edición, 2006
I.S.B.N: 956-282-842-5

Registro de Propiedad Intelectual N°: 156.788

Con el auspicio de la División de Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

Diseño, Composición y Diagramación:
Editorial LOM
Concha y Toro 23, Santiago
Fono: 688 52 73 Fax: 696 63 88
web: www.lom.cl
e-mail: lom@lom.cl

Impreso en los Talleres de LOM
Miguel de Atero 2888, Quinta Normal
Fono: 786 37 09 / 786 35 68

Impreso en Santiago de Chile.

ganz1912

José C. Valenzuela Feijóo

Libertad y razón

Rousseau, Hegel, Marx

LOM EDICIONES

Casa abierta al tiempo

ganz1912

Índice

Dedicatoria 7

Introducción: Sueños y saberes 9

Razón y democracia: Rousseau y la Ilustración 21
I. El mundo actual: algunos rasgos 22
II. Exigencias que impone nuestra época 39
III. La Ilustración y Rousseau: Una herencia a rescatar 40
IV. Algunas nociones y propuestas de Rousseau que conviene recoger 44
V. La voluntad general progresista y la conciencia social que le es favorable 55

Conflicto y desarrollo: Recuperar a Hegel 61
I. ¿Decadencia de la filosofía? 61
II. Influencias a recordar 70
III. Precauciones 73
IV. Principios a recordar 74
V. Esencia y apariencia 77
VI. Movimiento y cambio endógeno 84
VII. Cambio y contradicción 88
VIII. Contradicciones y conflicto social: lo objetivo y lo subjetivo 97
IX. Criticar y desarrollar a Hegel 100
X. Dialéctica y neoliberalismo: contrastes metodológicos 108
XI. Una necesidad: ciencias sociales críticas 113

¿Debemos leer *El Capital* de Marx? 117
I. Impacto y lectura de Marx 117
II. Algo sobre la teoría económica de Marx 122
III. El caso de EEUU: breve alusión 125

IV. El caso de México 127
V. La no neutralidad de las ciencias sociales 132

El capitalismo y la libertad de los Humanos 137
I. Introducción 137
II. Nociones en disputa sobre la libertad 139
III. Propósitos generales y fines determinados 147
IV. Estructura social, intereses objetivos y móviles (voluntad) de la acción 149
V. Conciencia y racionalidad de los fines 153
VI. Primera recapitulación 157
VII. Opciones y libertad 158
VIII. Los sujetos y los espacios de la libertad 165
IX. Recapitulación final 166

Regímenes burocrático-autoritarios y marxismo vulgar 171
I. Algunas consideraciones preliminares 171
II. Algunas indicaciones sobre la experiencia soviética 175
III. El marxismo vulgar 182
IV. Problemas pendientes 197

Para
Margarita Petunia y María Laura,
para los Gálvez Pérez

Introducción: Sueños y saberes

"Sin duda, la juventud es la esperanza de la vejez, porque ella debe hacer adelantar al mundo y a la ciencia. Mas no se deposita en ella esta confianza sino a condición de que no quede como es y de que emprenda y realice el rudo trabajo de la inteligencia."
HEGEL

¿Tiene el hombre, derecho a soñar? Así planteada, la pregunta hasta parece tonta: el hombre simplemente sueña una y otra vez. Y lo hace sin pedir permiso, en términos espontáneos. Después de todo, el sueño parece cumplir funciones emocionales nada menores. Pero hay sueños y sueños. Algunos nos remiten al más allá, nos dibujan la felicidad que en la tierra no encontramos. Son la expresión de nuestros sufrires (aquí, en la tierra) y de nuestras impotencias para lograr, aquí, esa felicidad. Pero hay sueños de otra laya y que nos llaman a buscar la felicidad en nuestro mundo. Como lo decía Heine, "nosotros, aquí, en la tierra,/el reino de los cielos queremos construir"[1]. Nuestro Neruda también apuntaba: "Creo que no nos juntaremos en la altura, / creo que bajo la tierra nada nos espera, / pero sobre la tierra vamos juntos. / Nuestra unidad está sobre la tierra"[2].

Estos sueños, son algo peculiares: suelen darse en gente que está despierta y nos hablan de futuros que son posibles. También son sueños que la historia, de acuerdo a su humor, a veces se los lleva y a veces se los trae. Como los pequeños veleros de Chiloé, aparecen y desaparecen, los vemos y no los vemos.

---

1 H. Heine, *Alemania, un cuento de invierno;* Bosch, Barcelona, 1982. Traducción corregida.

2 P. Neruda, *Las uvas y el viento,* Seix Barral, México, 1986.

En el último cuarto de siglo los movimientos populares y libertarios han experimentado serias derrotas. Lo que ha dominado en lo económico, lo político e ideológico, es la derecha más extrema. En este contexto:

a) Emerge una especie de niebla que oculta y distorsiona la real verdad de los procesos sociales. Lo que impera es una visión engañosa del mundo social, la cual a veces llega a extremos grotescos. Por ejemplo, en un mundo controlado por grandes monopolios, se nos habla del imperio de la libre competencia. O tenemos que escuchar las prédicas de Mr. Bush: EEUU ataca e invade a otros pueblos para procurar su felicidad y vida democrática. Es el mundo de la ideología (en el sentido de falsa conciencia), del dominio de los medios de comunicación (TV en especial) y de la degradación de la vida intelectual, el reino de lo frívolo y superficial. Como bien se ha dicho, "el nacimiento de un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad, un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal, es quizá el supremo rasgo formal de todos los posmodernismos"[3]. Pero hay que precisar: este es el modo cultural que se dirige al gran público, el que, muy curiosamente, funciona como "visión general". Adviértase también: el éxito de esta visión superficial también provoca un efecto de distracción y ocultamiento. El público –la gente– dirige su mirada y atención a lo externo, a lo superficial. La res pública se reduce a los amoríos de bataclanas y futbolistas, al chalaneo de payasos y papagayos en el parlamento. Todo es anécdota y para las grandes mayorías del pueblo, digamos para el "pueblo simple", pareciera que su vida y sus reflexiones no van ni pueden ir más allá. Y claro está, como solo miran para allá, el real y verdadero núcleo de los poderes y de la misma vida, se oscurece y oculta. Pasa a operar en las tinieblas, en un espacio del todo ajeno a las grandes mayorías. Es el *efecto de ocultamiento* que sigue al *efecto de distracción* y que, hoy por hoy, es el fundamento de la denominada "gobernabilidad". Es decir, que los de abajo no se metan a husmear en el mundo de los de arriba y que dejen a estos en paz para dirimir todos sus conflictos de familia.

b) Hay algo más: también observamos un tremendo avance en el conocimiento de tales o cuales *partes* de lo real y de la capacidad humana para regular y controlar esas partes y/o procesos. Esta es la visión de carácter más "técnico" e instrumental del saber. Sirve para manejar tal o cual aspecto y, a la vez, para ocultar la visión de conjunto. Se podría sostener

---

[3] F. Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág. 29. Edit. Paidós, Barcelona, 1995.

que no es ésa la misión de este tipo de saberes, pero adviértase: la visión de conjunto, si así se le pudiera denominar, corre a cargo de la propaganda frívola, del "pensamiento débil": este es el mundo en que se ubica el gran especialista, muy hábil para dominar la parte y, a la vez, incapaz de entender el mundo general que lo rodea. Pero hay algo más: también emerge el culto (que no el respeto) por el técnico especialista. A éste, con muy poco respeto a sus saberes *racionales*, se le acredita un hálito mágico. Este es un primer paso. Luego viene el segundo: múltiples y cruciales funciones y decisiones de orden público se sustraen a la soberanía popular y se les "encargan" a los técnicos y especialistas, surgiendo aquí otro mito: deben decidir los que saben. Por ejemplo, en materias de política monetaria. Pero aquí se confunde groseramente lo que es materia técnica con lo que es materia política. Al pueblo, en general, ni le interesa saber del encaje, del *open market*, del M_1 o del M_3, del corto y demás. Pero sí le interesa una política monetaria que favorezca el crecimiento, el empleo y el bienestar. Eso es o debería ser materia de su decisión para que luego los técnicos digan cómo se deben implementar esas metas[4]. Pero no hay tal, el poder de decidir se le quita y, según se dice, para dejarlo en manos de los técnicos, de los que saben. Pero, ¿es realmente así? Para nada, pues al final de cuentas lo que sí tiene lugar por debajo de esta operación de "ocultamiento" es que los técnicos siguen siendo técnicos. Es decir, siguen obedeciendo. Pero ahora, las órdenes no pasan por el poder público. Vienen desde una muy delgada élite (la oligarquía financiera) y se transmiten por rutas estrictamente privadas. Como quien dice, *se pasa a privatizar la política.*

c) En el patrón cultural dominante opera otro rasgo a subrayar: el afán por desacreditar los sueños que giran en torno a un nuevo orden social. Hay aquí por los menos dos pasos. Primero: se señala que las propuestas socialistas están irremediablemente abocadas al fracaso, para lo cual la evidencia empírica existente les presta un obvio apoyo. Segundo: se da un salto nada venial a favor de una hipótesis digamos "antropológica": la naturaleza humana es incompatible con un orden social comunitario. Por lo mismo, soñar con una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada cual sea condición para el libre desarrollo de los otros y viceversa, se cree

---

[4] El pueblo debería, por ejemplo, decidir si se impulsa un sistema de transportes público o privado, con o sin contaminación. Pero el cómo construir autos o autobuses y el cómo evitar la contaminación es materia técnica. No podemos ser todos ingenieros, químicos, biólogos y demás. Esto es idiota, pero es el argumento que se usa para ocultar-justificar el traspaso de poderes.

es equivalente al deseo de abolir la ley de gravedad. Un poco más y se habla de imposibilidad genética. En la medida que esta ideología penetra en los sectores populares, provoca un obvio efecto de desaliento primero y de alejamiento de la política después. La política, entendida como práctica transformadora del orden social pierde todo su sentido. A lo más, puede servir para discutir y resolver tal o cual minucia. Además, se dice, es un mundo donde pululan los sinvergüenzas. Y no olvidemos que para los de abajo activar en política es complicado: come mucho tiempo, muchos esfuerzos y no es el tiempo ni el dinero lo que sobra en los de abajo. Lo decía Schiller: "Solo los grandes asuntos remueven profundamente el alma de la humanidad; en mezquino espacio el ánimo se apoca; se engrandece con solo aspirar a un alto fin"[5]. Luego, cuando esos grandes proyectos desaparecen del horizonte posible, es casi natural que cunda el desaliento, el escepticismo y, al final de cuentas, el puro apoliticismo. Y si hay que abanderizarse, lo hago por el Colo-Colo o la Universidad de Chile y no por el socialismo. En suma, pareciera que estamos en presencia de una operación de pinzas: sacar de la política a los de abajo para asegurar la "gobernabilidad" y el dominio irrestricto de los de arriba.

Con todo, este ciclo conservador pudiera empezar a decaer.

Sostener que el hombre ya no puede soñar –hablamos de "sueños con vocación de verdad"– parece más bien un mensaje de corte religioso, de esos que buscan ahogar la voluntad y libertad del ser humano para buscar su felicidad aquí, en la tierra. El hombre, en esta perspectiva, debería resignarse a su destino, entender que los sufrimientos que le acarrea la vida –la miseria, la guerra, el vivir entre lobos– se inscriben en el "orden natural de las cosas". Vivimos en una selva, en el mundo de Darwin, en el mercado y, "no hay de otro chocolate": creerlo es ingenuidad, candor juvenil o, peor, es rebelarse como Mefistóteles contra Dios. La perspectiva de los ilustrados era muy otra. Para Diderot, "no hay más que un deber: el de ser feliz"[6]. Agregando para ello dos condiciones. Una, de carácter sociológico: asociarse solidariamente con los otros hombres. La segunda, de carácter cognitivo: "la verdadera felicidad tiene por base la verdad"[7]. Kant, con su famoso "*¡Sapere aude!*", el no seas una "res domesticada" y aprende a pensar por cuenta propia, apuntaba en el mismo sentido.

---

5 F. Schiller, *Wallenstein*, Porrúa, México, 1981.

6 D. Diderot, *Escritos políticos*, pág. 176.

7 Ibídem, pág. 33.

Que la felicidad exija el saber es un principio a subrayar. Primero, porque significa rechazar que su logro sea un problema de simple buena voluntad, del libre arbitrio de los interesados. No hay aquí arbitrariedad, ni casualidades, ni buena suerte, ni cosas por el estilo. Solo hay caminos posibles y el conocimiento que permita recorrerlos. Segundo porque une un acto de voluntad a la llamada, a veces, "conciencia de la necesidad". Es decir, la voluntad es primero corregida por lo que posibilita la realidad objetiva (no es cosa de querer lanzar una piedra, que ésta se libere de la ley de gravedad y que pueda llegar a Marte) y luego, una vez abierta la posibilidad, esa voluntad pasa a ser regulada por el fin perseguido y los medios disponibles. En otras palabras, se llega al fin respetando la legalidad del objeto (o ley objetiva) y no por simple capricho.

La primera y vital exigencia que se desprende es muy clara: *conocer a fondo la realidad*, con lo cual pasamos a detectar las rutas de su desarrollo, el modo según el cual va y puede ir cambiando, lo cual también significa conocer las leyes objetivas que regulan el origen, el desarrollo y la desaparición del fenómeno que se estudia. En otras palabras, *se entiende la realidad como proceso* y se busca explicar el porqué de esos procesos o movimientos. Si lo hacemos, surge una consecuencia nada venial: el aspecto de *caducidad de lo real* pasa al primer plano de la escena. Y claro está, tomar conciencia científica del factor caducidad no puede sino jugar a favor de los eventuales afanes de transformación. Marx lo planteaba así: "La dialéctica (...) racional (...) en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe, abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque (...) enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tienen de perecedero"[8]. Lo anotado también implica no confundir el conocimiento de la realidad con la evaluación moral de esa realidad. Se puede, por ejemplo, denostar con gran dureza al capitalismo neoliberal, pero poco avanzaremos si no logramos entender el por qué de su existencia (su "razón de ser") y las leyes que regulan su funcionamiento[9]. En breve: la indignación no basta. Puede y debe *motivar*, mas no reemplazar al conocimiento. Por ello Marx hablaba de "la fuerza y la flaqueza de un tipo de

---

8 C. Marx, *El Capital*, Tomo I, pág. XXIV. FCE, México, 1973.

9 Las cosas y las realidades históricas no existen de gratis. Pueden parecer absurdas, pero si existen es por algo, por alguna razón. Cuando Hegel planteaba que "todo lo real es racional" estaba pensando principalmente en la necesidad de explicar lo real y no en una justificación conservadora del statu quo.

crítica que sabiendo enjuiciar y condenar los tiempos actuales, no sabe comprenderlos"[10].

Acercarse a la verdad es una tarea compleja y nunca terminada. Las realidades del orden socioeconómico no están allí, limpias y claras, esperando que alguien las venga a recoger. Al contrario, lo que tenemos es una realidad enmarañada, a veces engañosa y que tiende a esconderse[11]. Además, la conciencia humana no es una página en blanco sino algo que más bien está lleno de ideología. Por lo mismo, tenemos un doble proceso: el de investigar lo real y el de discutir las nociones recibidas y dominantes.

Si aceptamos lo dicho, tenemos que el saber necesario también exige una rigurosa crítica de la ideología dominante. Lo cual, a su vez, plantea un conflicto sociopolítico no menor: criticar a la ideología dominante equivale a criticar a la clase dominante. Este paso no es fácil y ante él muchos intelectuales se acalambran: la política no es para ellos (el bolsillo vacío tampoco) y optan por la metafísica abstrusa, ese "pájaro que engorda en la neblina". Como sea, algunos sí se comprometen, pero la tarea no es sencilla. Y si no lo es en términos políticos, tampoco lo es en el plano puramente cognitivo.

Con todo, también hay facilidades. En la tarea del saber no se parte de cero. Existe hoy un conocimiento muy sólido de no pocas parcelas de la realidad social. Y sobremanera, nos encontramos con una larga y muy fecunda tradición de pensamiento crítico. En ella, hay corrientes y autores a los cuales debemos volver una y otra vez: no solo por lo que dicen sobre tal o cual aspecto sino, muy en especial, por su especial capacidad para inspirar *nuevos desarrollos* en el espacio del conocimiento. De ellos, hemos elegido tres que son grandes entre los grandes: Hegel, Rousseau y Marx.

¿Qué encontramos en Hegel?

Recordemos: en los siglos XVIII y XIX el impacto de la física de Newton fue impresionante. Y como suele suceder, la perspectiva metodológica de la mecánica se intentó extrapolar y aplicar en campos muy diversos. Por ejemplo, en el estudio del orden social. El mecanicismo y el atomicismo cuadran muy poco con estas materias y surgió muy pronto un fuerte rechazo a tales pretensiones. El irracionalismo alemán fue uno

---

[10] *El Capital*, Tomo I, pág. 423, pie de página. Edic. citada.

[11] "Toda ciencia estaría demás si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente." C. Marx, *El Capital*, Tomo III, pág. 757. FCE, México, 1973.

de los que encabezaron la crítica, pero aquí no había un afán científico sino algo bastante más pedestre: combatir a la ideología burguesa en ascenso y preservar el antiguo orden. Hegel fue muy sensible a los excesos del positivismo mecanicista y aunque no pocas veces esgrimió una crítica absurda en contra de Newton, en lo grueso no se dejó arrastrar por el irracionalismo.

Su análisis del intuicionismo o irracionalismo filosófico (Jacobi et al.), al que denomina "saber (ciencia, conocimiento) inmediato", es bastante ilustrativo de la postura de Hegel. En sus palabras, la corriente de marras "no sigue método alguno (...). Esto hace que se abandone a los movimientos desordenados de la imaginación y a las afirmaciones arbitrarias, que se complazca en una moralidad y en una sensiblería orgullosa en opiniones y razonamientos fantásticos que dirige sobre todo contra la filosofía especulativa (la de Hegel, J.V.F.) y sus doctrinas. Y es que en efecto esta filosofía no se deja imponer por afirmaciones gratuitas, por fantasmas, ni por razonamientos hueros"[12]. En el mismo sentido, apunta que "la ciencia inmediata erigida en criterio de la verdad, lleva a esta segunda consecuencia, que todas las supersticiones y todos los cultos deben ser considerados verdaderos y que las acciones más injustas e inmorales están justificadas"[13]. En suma, *las insuficiencias de la razón y el saber no se corrigen renegando de ella sino con cargo a más y mejores razones, más y mejores investigaciones y teorías.* En la actualidad, no pocos buscan huir y/o atacar al pensamiento neoliberal dominante, pero lo hacen con cargo a emociones y elucubraciones incoherentes. En esto se dan desplazamientos sorprendentes como el de no pocos "izquierdistas" que se ponen a repetir los trabalenguas de un nazi nunca arrepentido como lo fue Heidegger. O como todos aquellos que vienen cayendo en el pantano del postmodernismo.

En Hegel hay que espigar con sumo cuidado el grano de la paja. Pero el esfuerzo vale la pena pues sus hallazgos iluminan y orientan con singular poder. Valga apuntar tres aspectos medulares: i)la noción de una realidad estructurada en capas externas e internas, aparentes y esenciales; ii) la noción de totalidad: fenómenos complejos y multilaterales en que el todo es mayor que la suma de las partes y la interacción absolutamente vital; iii) la noción de una realidad que se mueve y desarrolla (cambia) en virtud de las contradicciones que le son inherentes. En breve: categorías como apariencia, esencia, relación, todo, cambio, desarrollo, contradicción,

---

12 G. F. Hegel, *Lógica*, págs. 118-9. R. Aguilera editor, Madrid, 1971.

13 Ibídem, pág. 114.

parecen absolutamente relevantes a la comprensión del entorno en que vivimos. Por lo menos de nuestro entorno social. Y valga recalcar: si postulamos que el cambio es incesante ("solo la muerte es inmortal" decía Lucrecio), se desmoronan todas las nociones de un orden social eterno.

Como teórico del poder y la política, pocos autores alcanzan el nivel de Rousseau. El ataque que despliega en contra del Estado absolutista es muy agudo y, valga subrayarlo, es el vigor crítico y no una seudo e imposible neutralidad la que lo empuja a hundir más hondo el escalpelo. De hecho, junto a notables como Diderot, se acerca a vislumbrar no solamente las condiciones de abolición del absolutismo sino del Estado a secas. A veces en términos más intuitivos que conceptuales, Rousseau apunta bastante bien a los rasgos más esenciales del fenómeno estatal. Y puntualicemos: si nos preguntamos qué es lo que hace del fenómeno (vg. el Estado) lo que es, nos estamos preguntando por su *esencia.* O sea, por los rasgos en cuya ausencia el fenómeno pierde su identidad y deja de ser. Ergo, si del Estado se trata, examinar su esencia equivale a preguntar cómo podría desaparecer, cómo la humanidad se las podría arreglar sin su presencia.

Pero hay más. Entre otras intuiciones y argumentos, destaca en Rousseau su percepción de lo que implican las relaciones de mercado. En su tiempo, el avance a una economía de mercado se entendía como un avance a la libertad, como liberación de la coacción feudal. Que el mercado suprime ese tipo de coacción es cierto, que suprime todo tipo de coacción no. Es decir, existe la *coacción mercantil*, la que se ejerce no en términos directos de hombre a hombre sino por una vía indirecta, con cargo a la mediación de las cosas, del dinero en especial. Rousseau advierte este punto (también Diderot y luego Saint Just) y señala que si el poder de mercado es similar, la coacción se anula. Por ello, apoya a un régimen de pequeños productores[14]. Y advierte sobre los peligros del capitalismo, donde opera un poder de mercado muy diferenciado. En otras palabras, empieza a descubrir que por debajo de la "libertad de mercado", lo que realmente funciona es la coacción o poder para obligar a otros. Aunque lo hace en términos hipócritas o indirectos, por medio de las cosas (proceso de *cosificación-fetichización mercantil*) que encubren la relación sustantiva[15].

---

[14] Con lo cual, también opta por el congelamiento de la productividad. Es la parte conservadora y hasta reaccionaria de su planteamiento.

[15] Por cierto, es Marx quien examina a fondo este problema.

¿Por qué Marx? Cuando se estudian las grandes corrientes teóricas que confluyen en Marx se suelen mencionar a Hegel (el idealismo filosófico alemán, en su dimensión más estrictamente dialéctica), a la economía política clásica inglesa (Smith, Ricardo), al socialismo utópico (Fourier, Saint-Simon, Owen, Hodskin, etc.) y al pensamiento ilustrado (Diderot, Holbach, Rousseau) en su versión más francesa y materialista. Pero no es esto lo más decisivo pues la teoría de Marx no es una simple suma de esas perspectivas. Lo que encontramos en Marx es una *síntesis superior*[16], un *corpus* teórico que por su amplitud, rigor y profundidad no tiene equivalentes. Sobremanera, se trata de una perspectiva tremendamente fecunda. Es decir, poseedora de una notable capacidad para inspirar nuevas ideas, nuevas investigaciones y nuevas construcciones teóricas. No es del caso entrar aquí ni siquiera a mencionar los múltiples aportes de Marx, sus trabajos acabados o lo que son simplemente indicaciones geniales. Pero sí conviene recalcar un aspecto medular: su teoría del capitalismo, de su estructura y dinámica. Nadie ha penetrado con tanto rigor la esencia de este sistema y las leyes básicas que regulan su desarrollo. En este respecto su aporte es hasta asombroso y mantiene una relevancia y actualidad notables[17]. El punto hay que subrayarlo: no solamente porque la ideología dominante habla de una teoría "obsoleta"[18], sino que, muy principalmente, porque en la misma izquierda es tremenda la ignorancia sobre la teoría de Marx. En corto: el conocimiento que se tiene de *El Capital* es casi igual a cero.

El punto llega a ser dramático: autores que pugnan por una visión crítica, por desconocimiento de la teoría básica, terminan enredados por la misma ideología dominante. Por ejemplo: ningún autor examina las relaciones de mercado con la hondura de Marx. Y hoy, que tanto se habla de la "grandeza y ventajas" de una economía de mercado, la izquierda ni siquiera lee a Marx, aunque sí repite la vulgar apologética de Walras[19].

---

16 Difícil encontrar un mejor y más rico ejemplo del *aufheben* hegeliano.

17 Para el caso de EEUU y Japón, ver J. Valenzuela Feijóo: *Dos crisis: Japón y Estados Unidos;* Grijalbo, México, 2004.

18 No solamente a nivel del periodismo televisivo. Cuando académicos como Milton Friedman ensayan una aproximación crítica, amén de infringir la lógica más elemental, demuestran algo peor: que más allá de no entender a Marx, simplemente ni siquiera lo han leído. Ver, por ejemplo, M. Friedman, *Teoría de los precios,* cap. 10. Alianza Universidad, Madrid, 1972.

19 Aunque no se lea su obra original ni la de sus seguidores más relevantes. Lo que tiene lugar es la repetición de lo que comentan divulgaciones de corte periodístico. Es decir, una vulgaridad dentro de la vulgaridad.

Resumamos. Hegel: el cambio es posible e incluso inevitable. Rousseau: el cambio pasa por la instancia política, en especial por el control del poder del Estado. Marx: el cambio sustantivo implica remover las estructuras económicas de base. Por lo mismo, la economía no se puede disociar de la política, un cambio exige el otro y viceversa. Además, el tipo de cambio que permite el horizonte histórico viene determinado, al final de cuentas, por el nivel de desarrollo previo. Pero, en este contexto, lo que decide es la lucha. Más precisamente, la lucha de clases. En otras palabras, el progreso histórico no cae desde el aire de los santos cielos sino que exige la mediación del conflicto clasista. Volvemos entonces a Hegel: la realidad se mueve porque en ella se anida la contradicción. Es la *negación creadora* que esgrimía el Mefistófeles de Goethe.

Para terminar este excurso introductorio, permítasenos dos últimas observaciones.

Primero: en materias de saber, la vuelta a los clásicos es imprescindible. Pero no basta. De ellos podemos recibir mucho, pero ni ellos ni nadie nos pueden sustituir en lo básico: pensar el presente. Si nosotros no lo hacemos, nadie lo hará. Tampoco los clásicos. En suma, sin los Marx, Hegel, Rousseau y cía., corremos el riesgo de perdernos en una realidad que es compleja, a veces muy oscura y casi siempre engañosa. Si los estudiamos nos podremos orientar, tendremos una buena brújula. Pero *¡attenti!:* la ruta concreta a seguir es algo que nosotros y solo nosotros debemos decidir y recorrer. Esta es una tarea inabdicable. Por ello la insistencia: estudiar sí, asimilar sí. Pero esto no es repetir como bobo la "palabra sagrada". Aprender de los clásicos, antes que nada, es aprender a pensar como seres autónomos, acceder a esa mayoría de edad que tanto reclamaba el profesor Kant.

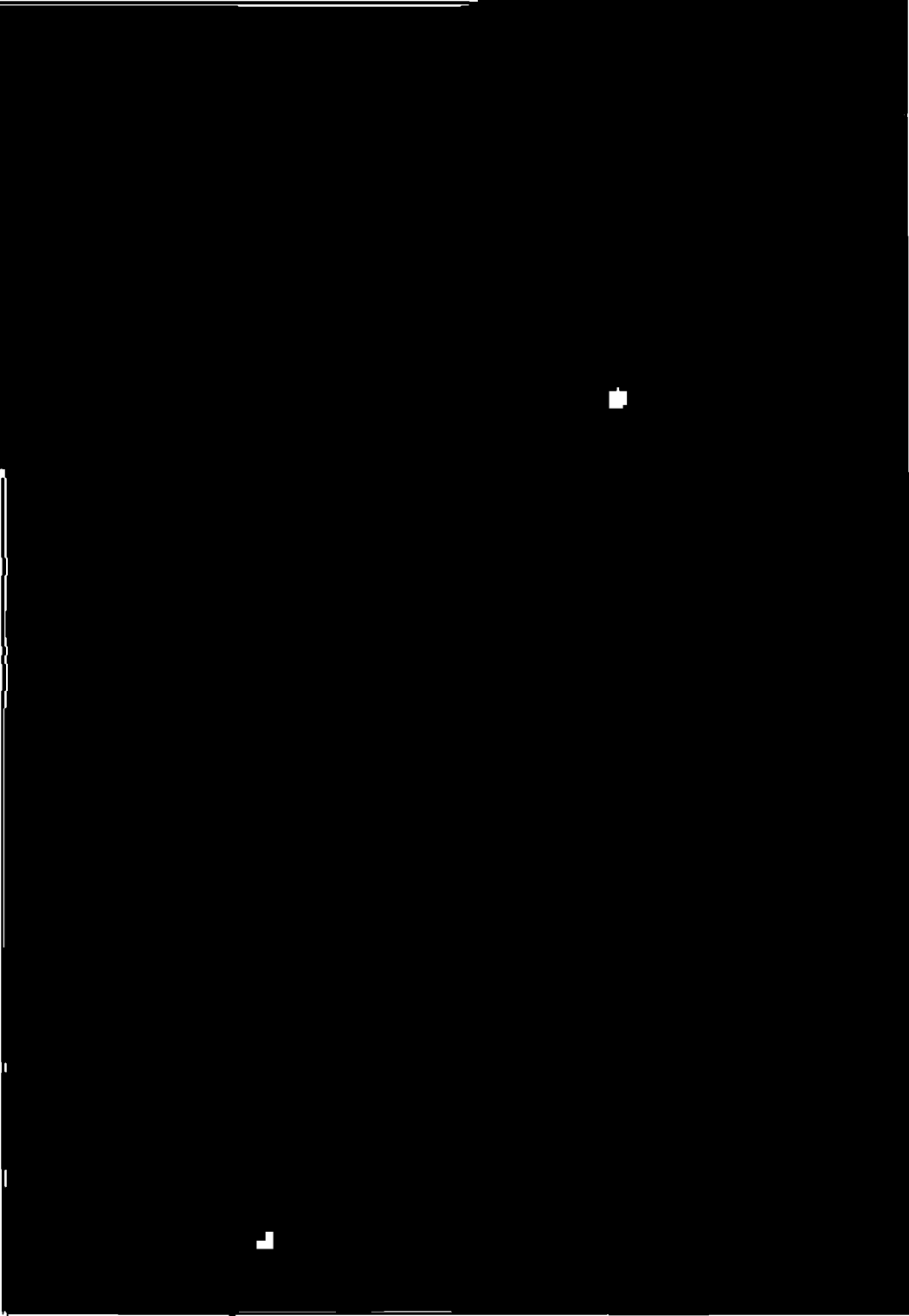
Segundo: el puro saber no basta. Si no conocemos las leyes objetivas que regulan el decurso de la sociedad, la posibilidad de intervenir y regular esos procesos será débil o nula. Claro está, el puro conocimiento es condición necesaria mas no suficiente[20]. Las fuerzas que defienden el statu quo existen y son poderosas. Ergo, solo pueden ser contrarrestadas por una fuerza análoga y superior. Al final de cuentas, esos sueños preñados de verdad solo se materializarán –i.e. nacerán, verán la luz– si aplicamos

---

[20] "Las ideas no pueden nunca *ejecutar nada.* Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica." C. Marx y F. Engels, *La Sagrada familia,* pág. 185. Grijalbo, México, 1967.

los fórceps que el proceso exige. Marx lo decía así: "Las armas de la crítica deben ser complementadas por la crítica de las armas".

Por ahora, nos debemos ejercitar en las armas de la crítica. Es lo que buscamos en los ensayos que siguen. Es decir, se trata de indagar, de nueva cuenta, sobre los "sueños verdaderos". Más precisamente, se trata de buscarlos en las honduras del presente, allí donde se ocultan y alimentan para llegar a ver la luz. Para esta exploración, conviene apoyarse en autores como los que dan título a este libro.



Razón y democracia: Rousseau y la Ilustración

"Pobre del pueblo en que el cura se ocupe de la instrucción del futuro rey".
DIDEROT

"Los antiguos políticos hablaban sin cesar de costumbres y de virtud; los nuestros, solo hablan de comercio y de dinero".
J.J. ROUSSEAU

"Si el derecho de representar se compra, el más rico siempre será el representante".
DIDEROT

En las últimas dos décadas del siglo XX, hemos asistido a grandes transformaciones en la situación mundial. Es en este contexto donde debemos situar nuestro reclamo sobre la necesidad de retomar y actualizar las bases del pensamiento ilustrado. Por ello, comenzaremos examinando los principales rasgos del nuevo escenario. Luego, una vez delimitado el contexto, pasaremos a examinar, muy sinópticamente, algunos elementos o rasgos que nos parecen claves en la Ilustración y en Rousseau[21]. Más aún, se trata de dimensiones básicas que la aberrante vida de estos tiempos nos obliga a rescatar.

[21] Por obvias razones de espacio, seremos muy selectivos y esquemáticos. Una examen detallado de estos temas en José Valenzuela Feijóo, *Mercado, socialismo y libertad*, LOM editores, Santiago, 2003. Estas notas, deberían considerarse como una introducción o "invitación" a la lectura de dicho libro.

I. El mundo actual: algunos rasgos

Este apartado lo dividiremos en dos secciones. En la primera examinaremos la situación geopolítica y económica. En la segunda, examinaremos algunos aspectos de la situación cultural contemporánea.

1. La situación geopolítica

Se trata de recoger lo que pensamos son algunos de los rasgos básicos que han venido enmarcando la situación internacional. Elegimos cinco que pasamos a señalar.

1.1. El derrumbe de la URSS y de su esfera de influencia

Difícilmente se podría encontrar un cambio más espectacular (por su impacto y por su velocidad) que el provocado por el derrumbe del denominado "campo socialista". La disolución de la Unión Soviética y el subsecuente derrumbe de los regímenes de economía planificada del resto de Europa y de otras regiones dio lugar a: i) un brutal cambio en la correlación mundial de fuerzas; ii) un cambio que favorece al sistema capitalista y literalmente, hunde a casi todas las fuerzas anticapitalistas. Además, al interior del mundo capitalista son las grandes potencias las que más favorecidas resultan de esta gran mutación; iii) asimismo, es un cambio que desfavorece mucho al tercer mundo y sus pueblos.

Conviene subrayar el último punto y entenderlo bien. Uno puede perfectamente suponer que el régimen soviético era poco o nada socialista y que, además, a la URSS no le interesaban revoluciones auténticamente socialistas en el tercer mundo. No obstante, como disputaba la supremacía mundial con EEUU, esto la llevaba usualmente a favorecer a los movimientos nacionales y progresistas del tercer mundo. Con lo cual éstos lograban un apoyo que les permitía por lo menos negociar en condiciones más favorables su dependencia con EEUU. La idea a manejar sería: cuando en el barrio hay dos bandidos que se disputan el poder, los pobladores están mejor que cuando hay solo uno que ejerce un dominio irrestricto. Que esto es así, nos lo muestra la tremenda debilidad que ahora encontramos en vg. el movimiento de países no alineados y otros similares. Y las muy grandes dificultades que encuentran algunos gobiernos progresistas para desplegar políticas ajenas a los intereses de Washington.

1.2. Dominio absoluto e irrestricto del capitalismo. De EEUU en especial

Derrumbes y debilidades como los recién indicados han provocado el dominio mundial irrestricto del capitalismo. En esto, en el plano ideológico, hay dos consecuencias que aunque elementales, deben ser subrayadas: i) la misma idea del socialismo ha sufrido un desprestigio de marca mayor. Amén de nefasto, se le cree imposible; ii) en correspondencia, se ha llegado a pensar que todo afán de ir más allá del capitalismo es un sinsentido. Es decir, no hay más sistema económico y social posible que el capitalista: a éste, se lo ve como un ente indestructible. Algo así como la ley de gravedad: quien se aventure a infringirla solo logrará romperse los huesos.

En este contexto también podemos observar: i) se ha detenido el deterioro relativo del poderío económico de los EEUU. Hasta el inicio de los ochenta, las proyecciones del crecimiento señalaban que Japón y Europa Occidental muy pronto sobrepasarían y dejarían atrás a EEUU. Pero en los noventa, el proceso se detuvo. En todo caso, en lo económico (nivel del PIB global y, sobre todo en el PIB per cápita) no hay diferencias muy sustantivas; i) en el plano político-militar, en cambio, el dominio de los EEUU es simplemente descomunal. Aquí, la voluntad de Washington no encuentra (hacia el 2003-2004) ninguna oposición que pudiera ser seria. En este contexto, se viene desplegando la denominada "doctrina Bush" de seguridad nacional. Conviene detenerse mínimamente en este aspecto.

1.3. La nueva doctrina de seguridad

Bush y su equipo han enarbolado una "nueva doctrina" en materias político-militares. Como esta doctrina se ha sintetizado en un texto de amplia difusión, para exponerla nos podemos apoyar en él[22].

La doctrina parte de una constatación y de una afirmación. La constatación: EEUU goza hoy de una situación sin paralelos históricos en cuanto a poderío e influencias a nivel mundial. Especialmente en el plano militar, está muy por encima de cualquier otro poder contemporáneo. La afirmación (que en realidad son dos): i) el único modelo social exitoso es el que se asienta en la "libertad, la democracia y la libre empresa"; ii) EEUU debe

---

22 Cf. George W. Bush, "The National Security Strategy of the United States of America", White House, página web; sept., 2002.

utilizar su "poder sin precedentes" a favor de ese modelo, o sea, de la "libertad, la paz y la prosperidad". En suma, EEUU privilegia un modelo societal y debe usar su poder militar para implantar ese modelo en todo el mundo.

En este marco, se identifican tres enemigos potenciales. Los dos primeros se indican explícitamente: i) los grupos terroristas; ii) los "estados delincuentes" o "tramposos" (*rogue states*), que son los que buscan tener armas de destrucción masiva, ayudan a los grupos terroristas y que, por definición, son "dictaduras"; iii) en términos casi implícitos, son también enemigos potenciales (i.e., integrantes en potencia de lo que se llama "eje del mal"), aquellos países que pretendan actuar con independencia de los intereses de EEUU (caso, vg., de Venezuela) y, a la vez, pretendan elevar su capacidad militar (caso vg. de Corea). Además, es el gobierno de EEUU quien define e identifica a los enemigos del caso. Y frente a ellos, "si es necesario, debe actuar preventivamente". Se comprende la tremenda arbitrariedad del método: como lo ha comprobado el caso de Irak, se inventa cualquier pretexto o mentira y se procede a la agresión militar. Se trata, al final de cuentas, de implantar un *régimen dictatorial a nivel mundial.*

El documento enfatiza la dimensión militar de la política a aplicar. Podemos leer: "Es tiempo de reafirmar el esencial rol del poder militar americano. Debemos construir y mantener nuestras defensas por encima de cualquier desafío. Nuestra más alta prioridad militar es defender a EEUU. Para hacerlo efectivamente, nuestros militares deben: i) asegurar a aliados y amigos; ii) disuadir toda posible competencia en el plano militar; iii) impedir amenazas contra los intereses de Estados Unidos, sus aliados y amigos; iv) derrotar decisivamente a cualquier adversario si la disuasión falla".

Además, con gran franqueza se nos dice que "la presencia de fuerzas americanas en ultramar es uno de los más profundos símbolos del compromiso de EEUU con aliados y amigos. Con nuestra voluntad de usar la fuerza en defensa propia y de otros, los EEUU demuestran que están resueltos a mantener un balance de fuerzas que favorezca a la libertad"[23]. Digamos que también se delinea una nueva doctrina militar, adecuada a los nuevos tiempos.

En resumen: i) afán de *preservación*: todo posible competidor en la escena mundial debe ser repelido por la fuerza de las armas. Por su uso

---

[23] Todos los párrafos entrecomillados provienen del recién citado documento.

explícito o por la amenaza de llegar a hacerlo; ii) esta fuerza debe también emplearse para *expandir los intereses americanos* a lo largo de todo el globo terráqueo. Digamos que esta sería la "misión civilizadora" que se le asigna al "imperialismo al modo de Bush", en los inicios del siglo XXI.

1.4. Dominación del capital financiero

Si en el mundo desarrollado comparamos la fase de la posguerra (de 1945 hasta mediados de los setentas, aproximadamente) con la fase neoliberal (desde los ochenta hasta hoy), podemos constatar una mutación fundamental. En la primera, en que imperan las doctrinas keynesianas, son los intereses de la gran burguesía industrial los que operan como fuerza dominante. En la segunda, en que pasan a imperar las teorías neoclásicas más conservadoras, son los intereses del capital dinero de préstamo (o capital financiero) los que pasan a ocupar las posiciones de mando.

Tal desplazamiento de fuerzas tiene implicaciones muy serias: i) se privilegia a un capital que opera en el espacio circulatorio y que es especulativo e improductivo, *vis à vis* el capital industrial, que es el que decide en la producción; ii) consecutivamente, sube el peso de los intereses en el excedente global del sistema y cae el peso de los beneficios industriales y del capital productivo; iii) esos desplazamientos provocan cambios en la política económica que, en lo básico, se traducen en una caída de la participación salarial en el Ingreso Nacional y, también, en una menor tasa de inversión; iv) la menor tasa de inversión, a su vez, da lugar a menores ritmos de crecimiento. Inclusive, se observa cierto estancamiento en los niveles de producción. De aquí que muchos hablen de una *economía parasitaria*.

Para Keynes, semejante situación era muy peligrosa: "los especuladores pueden no hacer daño cuando solo son burbujas en una corriente firme de espíritu de empresa; pero la situación es seria cuando la empresa se convierte en burbuja dentro de una vorágine de especulación. Cuando el desarrollo del capital en un país se convierte en subproducto de las actividades propias de un casino, es probable que aquél se realice mal"[24]. Marx, por su lado, refiriéndose a un período de la historia francesa en que imperaba la "aristocracia financiera", señala que "se repetía en todas las esferas, desde la corte hasta el cafetín de mala muerte, la misma prostitución, el mismo fraude descarado, el mismo afán por enriquecerse, no mediante la

---

[24] J. M. Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, pág. 145. FCE, México, 1981.

producción sino por medio del escamoteo de la riqueza ajena ya creada". Y agregaba que en "las cumbres de la sociedad (...) se propagó el desenfreno por la satisfacción de los apetitos más malsanos y desordenados, que a cada paso chocaban con las leyes de la misma burguesía; desenfreno en el que por ley natural, va a buscar su satisfacción la riqueza procedente del juego y la especulación (...). La aristocracia financiera, lo mismo en sus métodos de adquisición que en sus placeres, no es más que el *renacimiento del lumpenproletariado en las cumbres de la sociedad burguesa*"[25].

Debemos subrayar la consecuencia medular: *al estancamiento y la regresividad distributiva, se asocia una profunda descomposición moral.*

1.5. Impacto internacional: globalización neoliberal impuesta

Hegemonías y poderes como los indicados han tenido un impacto muy fuerte en el tercer mundo. La clave radica en la imposición de un modelo económico: el neoliberal.

El modelo neoliberal, valga el recuerdo, se asienta en la sección más conservadora y reaccionaria de la teoría económica. Se parte aquí de una hipótesis básica: el mercado y la libre competencia, espontáneamente, son capaces de asegurar tanto el empleo pleno de los recursos productivos (fuerza de trabajo y "capital") como su utilización más eficiente. De aquí las prescripciones de *desregular* (la mejor política económica es la ausencia de política) y *privatizar.*

En la hipótesis hay un problema nada menor: en el mundo contemporáneo no hay libre competencia sino estructuras oligopólicas que dominan en todos los ámbitos relevantes de la economía. Por consiguiente, si el Estado se retira –es decir se suprime o debilita la intervención económica estatal– lo que emerge no es la libre competencia sino la planeación corporativa u oligopólica. Digamos que una de las mayores trampas de la ideología neoliberal dominante reside justamente en este "olvido": que la desregulación no va asociada a la libre competencia sino al revés, fortalece a las estructuras monopólicas privadas.

El esquema provoca consecuencias de diverso tipo. En el plano interno, la desregulación impulsa procesos de des-industrialización y fomenta la instauración de una economía primordialmente primaria, con salarios bajos y alta desocupación.

---

[25] C. Marx, "Las luchas de clases en Francia, de 1848 a 1850"; en Marx-Engels, *O. E.*, Tomo I, Pág. 212. Edit. Progreso, Moscú, 1974.

En el plano externo, se asiste a un aperturismo violento y desregulado. Por el lado de la inversión extranjera, podemos indicar: i) se estimula más a la financiera que a la productiva directa; ii) se da un acelerado proceso de desnacionalización económica. Por el lado del comercio, tenemos: i) fuerte crecimiento de las importaciones; ii) a veces, un crecimiento importante de las exportaciones (sobre todo primarias), aunque no tan rápido como el de las importaciones; iii) consecutivamente, se acentúa la propensión al déficit externo, se eleva la deuda externa y, en general, la vulnerabilidad externa se torna mayor.

En términos muy generales, encontramos una economía que pasa a funcionar con: i) una muy alta tasa de plusvalía; ii) una muy alta relación excedente a PIB; iii) bajas tasas de acumulación productiva y altos niveles de despilfarro; iv) en consecuencia, lentos y oscilantes ritmos de crecimiento.

1.6. Los resultados económicos del modelo neoliberal

Cuando se trata de evaluar el comportamiento de un determinado patrón o modelo económico real, se suelen manejar dos indicadores: i) el crecimiento que es capaz de lograr; ii) la distribución del ingreso que ocasiona. Si el régimen logra mejorar la distribución del ingreso y alcanzar altas tasas de crecimiento, su calificación será muy alta. En otros casos, muy frecuentes en la historia del capitalismo, se combinan altos ritmos de crecimiento con muy regresivas pautas distributivas. Y se dice, con cierto dejo hegeliano, que tal es el costo del progreso y que, más adelante, se mejorará la distribución. Obviamente, en el tercer caso: muy mala distribución con muy lento crecimiento, nos situamos en el peor de los mundos posibles y, en principio, se podría decir que estamos en presencia de un régimen que, históricamente, no tiene viabilidad.

En el caso del neoliberalismo, ni sus mismos impulsores rechazan *el hecho de que ha provocado una distribución del ingreso y la riqueza notoriamente más regresiva*. Al respecto, la evidencia empírica no solo es irrefutable. También es escandalosa por la magnitud del deterioro. Esto, tanto en los países del primer mundo (EEUU y Europa) como en los del tercero. Como en este punto el acuerdo es máximo, nos podemos ahorrar mayores argumentos.

En cuanto al crecimiento, muchos sostienen que aquí sí funciona bien el esquema neoliberal. Pasamos, entonces, a examinar esta hipótesis.

Para ello, distinguimos dos grandes áreas a nivel mundial: por un lado el polo desarrollado del sistema y, por el otro, el polo subdesarrollado.

Empezamos por el polo desarrollado, considerando a sus países más representativos. Y procedemos a comparar los ritmos de crecimiento del producto en la fase neoliberal con las que esos mismos países lograron en el período de postguerra previo, el que podemos denominar "keynesiano" por el tipo de políticas económicas que fueron dominantes en el período. Se trata, recordemos, de políticas que parten de reconocer que el sistema, operando espontáneamente, es intrínsecamente inestable. Por lo mismo, se acude a la intervención económica estatal, con la cual se persigue lograr un crecimiento y una estabilidad razonables, amen de regular la distribución del ingreso para evitar un deterioro excesivo. La evidencia se muestra en el cuadro 1.

Como se puede ver en el cuadro I, el dato empírico es aplastante: la tasa de crecimiento cae a la mitad o a la tercera parte. Si consideramos la media aritmética simple de todo el grupo, tenemos que el crecimiento en el período neoliberal equivale a un magro 43,6% del ritmo alcanzado en el periodo previo, en el cual imperó lo que con insólito desparpajo, ahora se califica como "populismo intervencionista". Por cierto, se trata de un "populismo" en que el desempeño de la economía (no solo en ritmos de crecimiento del PIB, también en ocupación, salarios, productividad e inflación) fue considerablemente superior al neoliberal. Esos fueron tiempos de expansión dinámica y se ha llegado a hablar de una "edad de oro". Por el contrario, los nuevos tiempos han sido de cuasi-estancamiento y de dura represión salarial. Por lo mismo, nos podríamos preguntar: ¿cómo es posible que las clases dominantes impulsen un patrón de funcionamiento que provoca tan misérrimo desempeño?

Cuadro 1: Países desarrollados: tasas de crecimiento del PIB en la fase keynesiana y en la fase neoliberal.

País	1950 - 1973	1973 - 1999
Alemania	6,0	2,1
Francia	5,0	2,2
Italia	5,6	2,3
Japón	9,2	2,9
Reino Unido	3,0	2,0
EEUU	4,0	3,0
Media aritmética	5,5	2,4

Fuente: David M. Kotz: "Globalization and neoliberalism", p. 67. En *Rethinking Marxism;* Vol. 14, N° 2, 2002.

Para el caso, por lo menos habría que apuntar a dos consideraciones: a) lo que puede ser muy malo para la economía en su conjunto, puede ser muy beneficioso para alguna de sus partes. Y en el caso que nos preocupa es muy claro que el capital de préstamo y especulativo se ha beneficiado enormemente de esta situación de cuasi-estancamiento; b) el estancamiento, así como la recesión, en determinadas condiciones, puede ser muy útil y necesario para el capital en su conjunto. Típicamente, este es el caso cuando la economía ha transitado por un largo auge, con baja desocupación y salarios que empiezan a crecer "excesivamente". Es decir, cuando el poder de regateo de los asalariados mejora y termina por provocar el deterioro de la tasa de plusvalía y de la tasa de ganancia. Esto es, justamente lo que se observa ya a fines de los sesenta y, en este contexto, la decisión del sistema fue muy clara: usar el desempleo y la recesión económica para golpear y domeñar a la clase obrera. Y vaya que lo ha hecho bien: en Estados Unidos el salario real hora de los trabajadores productivos, llegó a un nivel igual a 8,55 dólares en 1973 y cayó a 7,39 dólares en 1993. Para luego, en el 2001, recién alcanzar los 7,99 dólares[26]. Es decir, *al cabo de más de un cuarto de siglo, tenemos un descenso absoluto del salario real*[27].

El estancamiento y el desplome salarial no son casuales. Y debería quedar claro que *la lógica objetiva del comportamiento del capital de préstamo y especulativo, conduce al estancamiento. Por lo mismo, si esto es lo que exige el sistema en cierta fase de su desarrollo, lo congruente es que esta fracción del capital pase a ocupar los puestos de comando.*

Valga agregar de inmediato. Ninguna economía capitalista puede darse "el lujo" de permanecer por largos años, si se quiere décadas, en una situación como la descrita. A menos que apostemos por una especie de desintegración y descomposición semi-gradual, la acumulación productiva, en algún momento, debería renacer. Es decir, lo que pudo ser funcional para cierto período, necesariamente deja de serlo y, en consecuencia, debe ser reemplazado.

¿Qué sucede en el polo subdesarrollado del sistema?

---

[26] Salarios real hora a precios constantes de 1982. Datos para el sector privado. Fuente: Economic Report of the President, 2003; Tabla B-47. Washington, 2003.

[27] Es curioso: hasta las hipótesis marxistas más dudosas –como la que indica un proceso de pauperización absoluta en los asalariados- se ven empíricamente confirmadas durante el período neoliberal. Entretanto, los mismos ideólogos neoliberales y los tránsfugas que los secundan, hablan con total desparpajo de un "paradigma obsoleto".

Para el caso nos concentramos en América Latina, región donde muy claramente se ha implantado el esquema neoliberal. Tomamos el período 1980-98 como cobertura temporal (aunque el experimento, en algunos países, ya empieza antes) y lo cotejamos con el período 1950-80, en el cual dominan las políticas de industrialización y de sustitución de importaciones (ISI). Es decir, el denominado estilo de "desarrollo hacia adentro", en función de los mercados internos, el cual también supone un grado de intervención estatal importante. Además, si para el caso del polo desarrollado hablamos de Keynes para indicar el mentor teórico de esas políticas, en América Latina podríamos hablar de Prebisch y sus cruzados de CEPAL[28].

Cuadro 2: Países de América Latina, tasas de crecimiento del PIB per cápita durante la ISI y durante el período neoliberal.

País	A 1950-1980	B 1980-1998	C = B / A
Argentina	1,7	0,6	0,35
Brasil	3,9	0,3	0,08
Colombia	2,3	1,2	0,52
México	3,3	0,3	0,09
Media aritmética	2,8	0,6	0,21
América Latina	2,54	0,38	0,15

Fuente: calculado a partir de Angus Maddison, "La economía mundial. Una perspectiva milenaria"; OCDE, Madrid, 2002.

Los cuatro países elegidos son los más grandes de la región. Pero a los otros les ha ido peor. Por ello, la media regional presenta variaciones aún más dramáticas. Para los cuatro grandes, considerando la media aritmética simple, podemos ver que con el modelo neoliberal se avanza a una situación de cuasi-estancamiento y que ello ha implicado que la *tasa media de crecimiento ha caído a la quinta parte de la que se logró en el período anterior de industrialización sustitutiva.* Y si consideramos al conjunto de la región latinoamericana, el desplome es aún más grave: la tasa de crecimiento actual o neoliberal equivale a un 15% de la lograda en la fase previa.

[28] Por lo tanto, también de grandes economistas como Ahumada, Furtado y Aníbal Pinto.

La evidencia, como vemos, es muy dramática. Creciendo al 2,5% anual, el PIB per cápita se duplicaría al cabo de 28 años. Entretanto, si se crece al 0,4%, el PIB por habitante se duplica al cabo de nada menos que ¡175 años!. La tremenda disparidad que podemos observar también se puede expresar de otro modo: si en 175 años el modelo neoliberal duplica el PIB per cápita, en esos mismos 175 años el modelo de industrialización sustitutiva (que implica protección y regulación estatal), lograría multiplicar el PIB por persona ¡más de 81 veces!

Como vemos, el fracaso es descomunal. Pero también aquí encontramos una delgada fracción interna (también ligada al capital financiero) que se beneficia ampliamente. Pero amén de estos grupos, está el tremendo peso del capital trasnacional estadounidense. La gran potencia (sobremanera su fracción financiera) también se beneficia de la operación de este esquema en los países latinoamericanos (y en el resto del tercer mundo) y, por lo mismo, lo impone a sangre y fuego

A lo anotado debemos agregar: esta decadencia o semiestancamiento ha ido asociado a otro fenómeno igualmente importante: el *agravamiento de las disparidades de ingreso entre el polo desarrollado y el subdesarrollado del sistema.* La información se muestra en el cuadro que sigue.

Cuadro 3: Evolución de las disparidades de ingreso entre el polo desarrollado y el subdesarrollado del sistema.

PIB por persona (*)	1950	1980	1998
1.- América Latina	2554	5413	5795
2.- África	852	1484	1368
3.- Estados Unidos.	9561	18577	27331
4.- 1 / 3	0,27	0,29	0,21
5.- 2 / 3	0,09	0,08	0,05

Fuente: Estimaciones a partir de A. Maddison, ob. cit.

Al comenzar la segunda mitad del siglo XX, el PIB per cápita de América Latina equivalía a un 27% del americano. En 1980, igual a un 29%, una pequeña mejoría en el plano relativo. Pero en el período neoliberal la disparidad se profundiza y el PIB por habitante de América Latina cae

(*) = dólares internacionales de 1990.

hasta un 21% del de Estados Unidos. Para mejor perfilar la situación del tercer mundo hemos incluido la evolución de África. Y según se observa, en la fase neoliberal, inclusive *se da un descenso absoluto en el PIB por habitante*. Y como éste es ya de por sí muy bajo, podemos ver que estamos en presencia de un continente, que, en promedio, se sitúa al borde de una catástrofe vital (de subsistencia).

En términos generales, la situación es muy clara: *el modelo neoliberal, como instrumento de desarrollo económico, es un fracaso completo*[29].

2. *La situación cultural*

2.1. *Mutaciones ideológico-políticas*

Ya hemos indicado que la idea de una posible sociedad socialista ha experimentado una real debacle. Aquello se ve como algo muy poco atractivo y, peor aún, simplemente imposible.

A su vez, esto ha arrastrado al descrédito de Marx y, más en general, del estructuralismo y la dialéctica. Proceso que, si bien pensamos ha también dejado en el olvido a la economía política clásica, la de Smith, Ricardo y Mill. El punto a subrayar sería: se pierden las visiones dinámicas y de conjunto. Y como herramientas teóricas, solo se manejan teorías que se inscriben en una perspectiva estática y atomicista[30].

Asimismo, se fortalece la noción de que no hay más posibles realidades que las del mercado y el capitalismo. Más aún, en el extremo se sostiene que no hay más que una posibilidad: la del capitalismo neoliberal. Las consecuencias se conocen: en estas visiones se pierde la realidad del conjunto y de la dinámica estructural que tipifica a los procesos históricos. Al final de cuentas, tenemos que *se acaba la historia.*

---

29 En realidad, si somos rigurosos, habría que señalar: no es ése, el crecimiento, lo que persigue el modelo neoliberal. O sea, las funciones *latentes* del esquema van por otro lado y exigen un muy lento crecimiento. Aunque, por supuesto, la apabullante propaganda de las ideas neoliberales jamás confesará este afán y sigue proclamando que el modelo es capaz de impulsar el crecimiento y la prosperidad. Desde el punto de vista de las normas del proceder científico, encontramos aquí una actitud del todo escandalosa: se insiste en hipótesis que la evidencia empírica rechaza de manera aplastante.

30 El dictum de Hegel, "la verdad radica en el todo", es algo que rechaza la ideología hoy dominante.

2.2. Mutaciones culturales: el postmodernismo o el irracionalismo contemporáneo

En campos como los de la sociología, política y filosofía, el avance de la componente ideológica y el retroceso de la científica resulta muy fuerte. En estos espacios se han comenzado a perfilar posturas y tendencias que combinan una tremenda pedantería con una completa falta de rigor y de seriedad. Peor aún, en estas manifestaciones –casi todas inscritas en el llamado "post-modernismo"– se observa una sorprendente ignorancia respecto a las normas de la práctica científica y el afán, nada pudoroso, de brincarse olímpicamente las exigencias del pensamiento racional.

La gran mayoría de los autores (o más bien todos) que se inscriben en las filas del "post-modernismo", despliegan una práctica discursiva del todo ajena a los cánones científicos más elementales. Y lo hacen en términos tan escandalosos que uno queda atónito: o por la desvergüenza y falta de pudores; o por la tremenda ignorancia que campea en tales escritos. Encontramos aquí, como una verdadera "marca de fábrica", un estilo en que la pedantería y la truculencia resultan sorprendentes. Escuchamos, por ejemplo, expresiones del siguiente tipo: "¿La ecuación $E= MC^2$ es una ecuación sexuada? Tal vez. Hagamos la hipótesis afirmativa en la medida en que privilegia la velocidad de la luz respecto de otras velocidades que son vitales para nosotros. Lo que me hace pensar en la posibilidad de la naturaleza sexuada de la ecuación no es, directamente, su utilización en los armamentos nucleares, sino por el hecho de haber privilegiado a lo que va más aprisa"[31]. Otro líder de esta corriente, como Lacan, es un insigne especialista en trabaneuronas como el que sigue: "es así como el órgano eréctil viene a simbolizar el lugar del goce, no en sí mismo, ni siquiera en forma de imagen, sino como parte que falta en la imagen deseada: de ahí que sea equivalente al Ö-1 del significado obtenido más arriba, del goce que restituye, a través del coeficiente de su enunciado, a la función de falta de significante: (- 1)"[32]. Como la desvergüenza no tiene límites, también se han puesto a pontificar en materias de teoría económica. Baudrillard y Lyotard nos hablan de "economía libidinal" y son capaces de acumular en una página los desatinos y tonterías más grotescas. Lyotard, siempre

---

[31] Luce Irigaray, "Sujet de la science, sujet sexué?", en *Sens et place des connaissances dans la societé.* París, De Minuit, 1987. Citamos según A. Sokal y J. Bricmont, *Imposturas intelectuales,* pág.116. Paidós, B. Aires, 1999.

[32] J. Lacan, *Ecrits 2;* Ed. Seuil, París, 1971. Según Sokal y Bricmont, pág. 42; cit.

desfachatado, entrega esta "conceptualización" del capitalismo: "el capitalismo es más propiamente una figura. En cuanto sistema, el capitalismo tiene como fuente de calor no la fuerza de trabajo, sino la propia energía, la física (el sistema no está aislado). En cuanto figura, el capitalismo deriva su fuerza de la idea de infinitud. Puede aparecer en la experiencia humana como deseo de dinero, deseo de poder o deseo de novedad. Todo eso puede parecer muy feo y muy inquietante. Pero esos deseos son la traducción antropológica de algo que es ontológicamente la 'instanciación' de la infinitud en la voluntad. Esa 'instanciación' no tiene lugar en función de la clase social. Las clases sociales no son categorías ontológicas pertinentes."[33]. Luego, a mediados de los noventa, supera todos los límites y declara que "el triunfo del capitalismo sobre los sistemas rivales era el resultado de un proceso de selección natural anterior a la propia vida humana"[34]. En fin, confeccionar una antología de los disparates del postmodernismo es muy fácil: es cosa de abrir cualquier página en cualquiera de sus libros. Pero también es un suplicio. En estos autores, podemos observar: i) un soberano desprecio a los preceptos lógicos más elementales; ii) a la vez, un completo olvido de la dimensión empírica de los fenómenos. Las construcciones o "narraciones" que se despliegan, se hacen sin la menor preocupación por su correspondencia con los datos factuales. En suma, especulación desbordada; iii) todo, en medio de una palabrería escandalosamente pedante e incoherente, la cual se disfraza o presenta como el *non plus ultra* del saber profundo. En palabras de dos críticos, estos autores se ponen a "hablar prolijamente de teorías científicas de las que, en el mejor de los casos, solo se tiene una idea muy vaga". Tratan de "exhibir una erudición superficial lanzando, sin el menor sonrojo, una avalancha de términos técnicos en un contexto en el que resultan absolutamente incongruentes. El objetivo, sin dudas, es impresionar y, sobre todo, intimidar al lector no científico". En este contexto, se "manipulan frases sin sentido. Se trata, en algunos autores mencionados, de una verdadera intoxicación verbal, combinada con una soberana indiferencia por el significado de las palabras"[35].

Una prueba contundente y espectacular como pocas de la vaciedad y fatuidad de los postmodernistas la ofreció el físico matemático Alan Sokal.

---

[33] F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectual et autres papiers*, París, 1984. Citado por Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona, 2000.

[34] En la glosa-resumen de Anderson, ob. cit., pág. 49.

[35] Sokal y Bricmont, ob. cit., págs. 22-3.

Este escribió un texto que fue publicado en la revista *Social Text*, revista del postmodernismo, en 1996. El ensayo, cuyo título era "Transgressing the Boundaries: Toward a Tranformative Hermeneutics of Quantum Gravity", estaba orientado a evaluar las hipótesis del postmodernismo en términos de la física contemporánea[36]. En el ensayo, por ejemplo, se decía que "se ha evidenciado cada vez más que la 'realidad' física, al igual que la 'realidad' social, es en el fondo una construcción lingüística y social". Y, en general, aludiendo a fuentes científicas de "primer nivel", se pasaba a señalar cómo la física actual "confirmaba" los hallazgos del postmodernismo (Lacan, Lyotard, Baudrillard, Derrida, Irigaray, etc.). El artículo fue publicado en un número especial de la revista en que se celebraba el reconocimiento a los "aportes" de la escuela. Lo cierto es que el texto de Sokal era una simple parodia, en que se mezclan citas de los gurúes con groseros y muy *conscientes* errores matemáticos y físicos. Se alude a hallazgos y verdades que no existen, a hipótesis falseadas, a conexiones absurdas, etc. Como quien dice, una verdadera antología de incoherencias y de ignorancias. No obstante, demostrando el tremendo analfabetismo de los editores, el ensayo fue publicado y cubierto de elogios: después de todo, estaba también escrito con el estilo oscurantista que tanto le gusta a la secta. Pero no era más que una gigantesca tomadura de pelo. Agreguemos que luego Sokal escribió un corto ensayo en que confesaba la broma y señalaba todas las incoherencias que contenía: pero éste ya no fue publicado. Un caso no muy diferente lo ha confesado el mismo Lyotard. Este escribe su famoso libro *La condición posmoderna* en 1979, cuya sustancia es un reporte sobre el estado de la ciencia que escribió para el gobierno de Canadá. Más tarde, en 1987, Lyotard confesó que para escribir ese libro: "me inventé historias, me refería a una cantidad de libros que nunca había leído y por lo visto impresionó a la gente; todo eso tiene algo de parodia..."[37]. Como dicen los abogados, "a confesión de partes, relevo de pruebas".

Como una de las alas del postmodernismo, o muy cercano a él, están los grupos que apuntan a un rechazo explícito de las pautas que tipifican al quehacer científico. Se sostiene aquí que la ciencia es impotente para captar cierto tipo de fenómenos y que, en consecuencia, el eventual acercamiento debería seguir senderos diferentes. Estas "rutas", como regla, poseen un muy alto componente subjetivo y se suelen describir en

---

36 El texto aparece como apéndice en el ya citado libro de Sokal y Bricmont.

37 Lyotard, citado por Anderson, en ob. cit., pág. 40.

términos ultra vagos e imprecisos. A veces, pareciera que se nos remite a los "medium" de las prácticas "espiritistas" y "esotéricas". El investigador debería entrar a un estado de trance y, por esta vía, comunicarse, compartir y sentir lo más profundo y esencial (también lo más misterioso) del fenómeno que interesa. Ni qué decir que en esta corriente se inscribe rápidamente toda la curia eclesiástica, siempre interesada en reservar espacios para sus mitos y brujerías.

La resultante es clara y preocupante: en mayor o menor grado, con mayor o menor claridad y conciencia, se termina por rechazar al discurso racional. Es decir, al mismo pensamiento. O bien, lo que es equivalente, se nos invita a la barbarie[38].

Es fácil comprender el *efecto de impotencia práctica* que provoca esta perspectiva. Primero, porque el conocimiento que es capaz de generar es casi igual a cero: se provoca, por lo tanto, una esterilidad generalizada en el corpus académico. Segundo, por su carácter especulativo (en el peor sentido de la palabra, como sinónimo de arbitrarios juegos verbales) y su expresa ajenidad a lo material-objetivo (condenado como "deformación positivista"), se trata de un discurso que desde sus mismos inicios y presupuestos teóricos se autosuprime como orientador de tal o cual práctica transformadora. De hecho, provoca un efecto de *parálisis política.* Lo cual, a su vez, realimenta el contenido especulativo y arbitrario del enfoque.

El rechazo al realismo científico (o sea, al principio que señala la existencia de una realidad material objetiva que es independiente de nuestra conciencia y que la ciencia busca captar y entender) es algo que se proclama, sin ningún rubor, explícitamente. A la vez, se rechaza que esa posible realidad sea *unitaria*[39] y, por lo mismo, se desecha el carácter *sistemático y unificado* que busca toda teoría científica seria. Al final de cuentas, en términos a veces subrepticios, se recupera el viejo atomicismo de los liberales del siglo XIX. Por ende, solo pueden existir constructos parciales cuya posible combinación no es más que un artilugio semántico:

---

[38] Lyotard ha escrito: "La razón ya está en el poder del kapital. No queremos destruir el kapital porque no sea racional sino porque lo es. Razón y poder son lo mismo." En "Dérive à partir de Marx et Freud" (1973); según Anderson, ob. cit., pág. 41.

[39] Más bien, como en estricta lógica no se puede reconocer a la realidad externa (material objetiva), lo que se debe suponer es la imposibilidad de teorías (i.e. "discursos") sistemáticas y unificadas. De aquí el sorprendente recurso a los "aforismos" y la imagen de "collage", de superposiciones heterogéneas o de simple "ensalada rusa" que suelen dejar los textos de marras.

"El ámbito de la historia (...) queda integralmente lleno por el acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos; en esta pluralidad caótica de discursos perecederos no queda lugar alguno para un sentido *global*"[40]. Michel de Certeau, historiador inscrito en esta corriente, señala expresamente: "debemos concebir (...) la posibilidad de sistemas distintos y combinados sin tener que introducir en el análisis *el soporte de una realidad originaria y unitaria*"[41]. Peor aún, se llega a sostener que las teorías globales (o "metanarrativas" en la jerga de la escuela) resultan peligrosas: son una expresión de afanes "totalitarios". En el comentario de Habermas, renacen con ello los tópicos de la contra-ilustración, en tanto se critican las que se creen "inevitables consecuencias terroristas de las interpretaciones globales de la historia, con la crítica al papel del intelectual que se ocupa de asuntos generales y se presenta en nombre de la razón humana; (...): La figura del pensamiento es siempre la misma: en el propio universalismo de la Ilustración, en el propio humanismo de los movimientos de liberación, en la propia pretensión de razón del pensamiento atenido a sistema anida una torpe voluntad de poder que, en cuanto la teoría se apresta a convertirse en práctica, se despoja de la máscara, tras la cual aparece la voluntad de poder de los *maitre-penseurs* filosóficos, de los intelectuales, de los mediadores de sentido, en una palabra: de la nueva clase. Foucault no solo parece defender este conocido motivo de la contrailustración con un gesto radical, sino incluso *agudizarlo* en términos de crítica a la razón y generalizarlo en términos de teoría del poder"[42].

Por cierto, el rechazo a las teorías globales (en que todas las furias se concentran en la teoría marxista) es una invitación a no entender cuáles son las bases de sustentación o *rasgos más esenciales* del capitalismo, a fijar la atención en sus aspectos de orden secundario o derivados, borrando su conexión con los fundamentos del sistema, lo cual, de ser aceptado, solo

---

40 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 303. Edic. Taurus, B. Aires, 1989. Otro autor nos habla de "una sociedad de la imagen o del simulacro y de la transformación de lo 'real' en una colección de pesudoacontecimientos." Cf. Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pág. 107. Edit. Paidós, Barcelona, 1995.

41 Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, pág. 126. El subrayado es nuestro. Edic. Universidad Iberoamericana, México, 1994.

42 J. Habermas, ob. cit., págs. 306-7.

puede servir a la preservación del orden capitalista[43]. Pero hay algo más: cuando se propone diluir la visión del todo y concentrarse solo en sus partes, se plantea –en el espacio del intelecto– algo *equivalente* a lo que el economicismo más primitivo impulsa en el plano de la lucha de clases: los trabajadores deben centrar sus luchas en el espacio de cada fábrica y sus reivindicaciones se deben limitar a las económicas: mejorar los salarios, reducir el desempleo, etc. En suma, luchar por reformas y no por la abolición y superación del sistema. Además, luchar por separado (como grupo obrero aislado) y no como conjunto, es decir, como *clase*. Después de todo, se nos termina por decir que las clases sociales son *inexistentes*, que no son más que un mito creado por la modernidad. De suyo se comprende: con tales criterios la clase obrera queda completamente desarmada en su eventual lucha contra la burguesía dominante. Se deslegitima y desacredita su posible lucha, amén de incitarla a una conducta puramente individual: frente a la clase dominante –de hecho *unificada* por su aparato estatal– se pretende que solamente actúe tal o cual individuo

La descomposición –primero intelectual, luego política– imbricada en tales posturas, se pone de manifiesto en un señalamiento del checo Vaclav Havel. Para éste, "la caída del comunismo se puede ver como un signo de que el pensamiento moderno –basado en la premisa de que el mundo es objetivamente cognoscible y que el conocimiento así obtenido puede ser generalizado absolutamente– ha llegado a sus crisis final"[44]. Otros como Hassan, declaran que términos como "derecha e izquierda, base y superestructura, producción y reproducción, materialismo e idealismo" ahora solo sirven "para perpetuar el prejuicio"[45]. Jencks pide desechar "polaridades pasadas de moda como izquierda y derecha, clase capitalista y clase obrera"[46]. En realidad, el mensaje es muy claro: el capitalismo ya no existe (o no es lo que fue) y, por lo mismo, ¿qué sentido puede tener mantener esos viejos y obsoletos odios y luchas? ¿Acaso no es mejor integrarse a lo dado? En corto: la antigua lucha que antes quizá pudo tener algún sentido (cosa que muchos también rechazan), ahora ya no lo tiene. Insistir en ella, es una

---

43 "Cuando se comprende la conexión entre las cosas, toda creencia teórica en la necesidad permanente de las condiciones existentes se derrumba antes de su colapso práctico." Cf. Marx, en Carta a Kugelman, 11/7/1868. En C. Marx/F. Engels, *Correspondencia*, pág. 207. Edit. Cartago, B. Aires, 1973.

44 V. Havel, citamos según Sokal y Bricmont, ob. cit., pág. 211.

45 Ihab Hassan, según Anderson, ob. cit., pág. 31.

46 Charles Jencks, según Anderson, ob. cit., pág.37.

pérdida de tiempo y una torpeza propia de personas seniles. Así lo proclama la a veces llamada "nueva izquierda".

II. Exigencias que impone nuestra época

Obviamente, las exigencias valen para los que *no están de acuerdo con el mundo de hoy*. No para aquellos que, como el Dr. Pangloss, creen que vivimos en el mejor de los mundos posibles.

Si repasamos las realidades contemporáneas vamos a encontrar grandes y elocuentes vacíos. Diríamos que son silencios que hablan. De aquí, podemos deducir ciertas exigencias centrales. Nos limitamos a enumerarlas:

1°) Se trata de rescatar y defender los fueros de la *razón* y de la *inteligencia crítica.*

2°) También, se trata de rescatar los valores de la *justicia* y de la *libertad*. Y de la "fe" en que se *puede y debe* avanzar en estos respectos.

3°) Es necesario desplegar capacidades para luchar por los principios recién mencionados. Es decir, por los fueros de la razón, de la justicia y de la libertad. Este atreverse a luchar equivale a otro logro imprescindible: la necesidad de *recuperar la honestidad y dignidad del ser humano*. Es decir, su *humanismo.*

En realidad, si bien pensamos, recuperar en la vida la presencia y fuerza de esos valores, equivale a entrar en un nuevo período histórico, en uno en que de nueva cuenta las fuerzas del progreso asuman las posiciones dominantes.

El espíritu a invocar sería el no creer que "las campanas repican por otros" y que los otros no importan. En este sentido, podemos recordar al gran Romain Rolland, el escritor francés que fuera Premio Nobel de Literatura y, antes que nada, un ejemplo de dignidad humana. Este escribía que "todo hombre que lo es en verdad debe aprender a quedar solo en medio de todos, a pensar solo por todos y, si es necesario, contra todos. Pensar sinceramente, aún contra todos, significa todavía hacerlo 'por' todos. La humanidad necesita que quienes la amen le hagan frente y, cuando es preciso, se rebelen contra ella. No la serviréis falseando vuestra conciencia y vuestra inteligencia a fin de adularla; sí defendiendo su integridad contra sus abusos de poder"[47].

---

[47] Romain Rolland, *Uno contra todos: Clerambault;* prólogo. Edic. Pavlov, México, 1940.

III. La Ilustración y Rousseau: Una herencia a rescatar

Juvencio Valle, el gran poeta chileno, escribía alguna vez:
a los cables del cielo
agárrate con el alma.

En tiempos de confusión y de decadencia, como los que hemos venido discutiendo, esto resulta especialmente válido. En nuestro caso, los "cables del cielo" los podemos asimilar o entender como sinónimos de los grandes autores y/o corrientes clásicas. De manera muy especial, se trata de recoger el aporte de la Ilustración y de Rousseau.

Rousseau, valga recordar, coincidió solo en parte con los ilustrados. Pero lo mejor de su obra es la parte más cercana a esta corriente, sobre todo la que está inmersa en el espíritu de Diderot (de quien, se dice, casi le dictó buena parte del *Contrato Social*).

En el pensamiento ilustrado encontramos obviamente matices y variaciones –a veces significativas– entre uno y otro autor. Aquello era una corriente ideológica y no un regimiento. En todo caso, existen ciertas dimensiones básicas que debemos destacar:

i) el verdadero "culto" con que se asume la razón y, como contraparte, el desprecio y ataque a la superstición, en especial a la religión y sus "revelaciones";

ii) no se trata de privilegiar una razón especulativa o apriorística. Se rechazan los sistemas derivados de la pura especulación y se pretenden razonamientos capaces de dar cuenta de lo real, susceptibles de contrastación empírica. El espíritu es el de Newton: *hypothesis non fingo;*

iii) se tiende a rechazar la noción de ideas o principios innatos. El hombre viene moldeado por las costumbres y, en última instancia, es algo así como un producto o resultante social (idea ésta, manejada en términos más bien embrionarios);

iv) el hombre y en general la humanidad, son "perfectibles". Esto, a su vez, conduce a dos hipótesis fundamentales: una, el hombre debe y *puede* llegar a ser feliz; dos, una visión *optimista* de la historia. La sociedad puede y debe *progresar;*

v) el progreso implica mutaciones sociales. El orden social "irracional" y/o injusto, puede y debe removerse;

vi) la clave del acceso al orden social adecuado radica en la difusión y popularización de la razón, el saber y la ciencia. Por lo tanto, la educación se transforma en la clave del progreso histórico.

El elemento o factor decisivo de la ideología ilustrada, lo que explicó su notable poder de convocatoria, probablemente radica en su apelación a la autonomía del hombre y a su capacidad de raciocinio (i.e. de pensamiento) como sustento de dicha autonomía. Kant lo expresó muy bien: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella, sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude*! ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!, ¡he aquí el lema de la ilustración!"[48].

Rousseau recibió fuertes influencias de los enciclopedistas, de Diderot en especial[49]. Pero no fue propiamente un miembro del grupo. De hecho, muy pronto rompió con ellos. Aunque siendo un hombre de su tiempo comparte algunas nociones e inclinaciones. Junto a ellas, se perfilan también diferencias gruesas: a nuestro autor el imperio de la razón y las ciencias experimentales le suscita fuertes dudas y suele refugiarse en los sentimientos o razones del corazón. Asimismo, rechaza el monismo materialista al cual tienden los enciclopedistas y no solo en virtud de su sesgo mecanicista: de hecho, Rousseau termina por reeditar una concepción dualista de corte algo clerical. También discrepa acerbamente del ateísmo consecuente de vg. un Holbach y emite juicios nada de ponderados sobre las ciencias y el progreso. En nuestro autor, se observa una veta irracional que a veces se infla a extremos alarmantes. No es menos cierto que sus planteamientos políticos son más consecuentemente democráticos y republicanos que el de los enciclopedistas, usualmente más tímidos o menos explícitos al respecto. Rousseau es más plebeyo y suele cargar con los complejos y frustraciones del advenedizo. Su misma personalidad, neurótica y conflictiva, le impide una asimilación tranquila del ideario ilustrado. Al barón de Holbach, no lo traga. ¿Por qué? Por ser noble, rico y de modales finos. En algún sentido, carga con las irracionalidades del populacho que tanto asustaban a Voltaire. Pero, al mismo tiempo, es portador de las exigencias democráticas y sociales de ese mismo populacho, lo que quizá conmovía aún más a Voltaire. Es la unidad y la diferencia.

---

[48] E. Kant, "¿Qué es la Ilustración?"; en *Filosofía de la Historia*, pág. 25; FCE, México, 1981.

[49] Buena parte de *El Contrato Social* refleja una muy fuerte influencia, a veces literal, de Diderot.

Unidad en el ataque al viejo orden y diferencia en torno a los contornos de lo nuevo. En el plano filosófico, probablemente la diferencia crucial gira en torno a la jerarquía que se le asigna al elemento racional. En los enciclopedistas, confianza plena. En Rousseau, dudas y, al final de cuentas, el afán de delimitarlo y de prohibirle ciertos espacios. En este plano, sin dudas, Rousseau es menos progresista: el pueblo que duda de la razón, bien puede ser arrastrado por el fascismo o por otras formas de la barbarie política.

Rousseau nace el 28 de julio de 1712 en Ginebra y poco antes de cumplir los 66 años, el 2 de julio de 1778, muere en Ermenonville, Francia, el mismo año en que fallece Voltaire.

En Francia es la época del absolutismo, de los Luises que eran reyes por mandato divino. La renta feudal, como diría Porshnev, se tiende a centralizar bajo la forma de impuestos: el feudalismo se burocratiza e infla más y más el aparato estatal. En lo económico, el capitalismo avanza sin llegar a consolidarse, parte de la plusvalía se va en impuestos y otra parte se canaliza a la inversión financiera. La acumulación productiva encuentra obstáculos: la economía feudal aún es fuerte y concentra al grueso de la población; las corporaciones también conservan un gran peso. El poder estatal es, en lo básico, una institución ajena a la burguesía. Los campesinos, ya imbricados en circuitos mercantiles, los sufren, se pauperizan y reclaman. La economía, vista en su conjunto, resulta estructuralmente heterogénea y en ella se perfilan ya conflictos de envergadura mayor. La labor de los enciclopedistas y el mismo ejemplo inglés ayudan a socavar la ideología dominante. Las grietas comienzan a profundizarse en lo económico, en lo político y lo ideológico y, como escribiera el mismo Juan Jacobo: "Vamos acercándonos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones" (*Emilio*, L. III).

En la década de los cuarenta, Rousseau se instala en París. En filosofía, la escolástica se refugia en y monopoliza los centros y facultades universitarias. Pero su descrédito es mayor. Son los ilustrados –Voltaire, Diderot, Condillac, D'Alembert, Helvetius, Holbach, etc.– los que dominan el escenario. Rousseau los conoce y entabla gran amistad con su jefe de filas: Diderot. Los enciclopedistas, especialmente en su núcleo central, representan –para su época– un movimiento extremadamente progresista, proclaman los derechos y el imperio de la razón, difunden y practican las ciencias naturales, arriban al materialismo filosófico e incluso al ateísmo. En lo básico, es un movimiento que reivindica la autonomía del ser humano y su capacidad para desarrollarse, ser libre y ser feliz: guiada por la

razón, la humanidad será capaz de acceder a un mundo mejor que asegure el multilateral desarrollo de los individuos. Tal es el mensaje central.

En uno de sus escritos, Diderot hace hablar a la naturaleza dirigiéndose así a los hombres de su tiempo: "Es inútil, ¡oh supersticioso!, que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa liberarte del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida"[50]. D' Holbach, a su vez, escribe que "si la ignorancia de la Naturaleza dio luz a los dioses, el conocimiento de la Naturaleza está hecho para destruirlos"[51]. Este mismo autor nos dice que "enemiga nata de la experiencia, la teología, esta ciencia *sobrenatural*, fue un obstáculo invencible para el avance de las ciencias naturales, que la encontraron casi siempre en su camino (...), la teología se opuso sin cesar a la felicidad de las naciones, a los progresos del espíritu humano, a las investigaciones útiles, a la libertad de pensar: retuvo al hombre en la ignorancia"[52]. Los males de la sociedad –pestes, guerras, hambre, injusticias– no son de origen divino. Los pueblos son engañados y en vez de refugiarse en la divinidad deben "buscar en una administración más razonable los verdaderos medios de apartar las calamidades (de que son) víctimas. Males naturales piden remedios naturales". En suma, el hombre debe buscar "en la naturaleza y en su propia energía, recursos que dioses sordos no le procurarán jamás"[53].

---

50 Diderot, *Tratado de la tolerancia*, citado por E. Cassirer, *La filosofía de la ilustración*, pág. 157. FCE, México, 1984.

51 Barón D'Holbach, *Sistema de la Naturaleza*, pág. 380. Edit. Nacional, Madrid, 1982.

52 Ibíd., pág. 535. Buena parte de las funciones que antes cumplía la teología, hoy son satisfechas por la teoría económica en su vertiente neoclásica.

53 Ibíd., pág. 536.

IV. Algunas nociones y propuestas de Rousseau que conviene recoger

1. Observación previa

En Rousseau podemos encontrar una tremenda cantidad de temas y discusiones de interés. Y si bien se pudiera estar en desacuerdo con muchas (incluso con casi todas), Juan Jacobo tiene la virtud de sembrar inquietudes, de provocar reflexiones muy profundas. Es un intelectual provocador, en el mejor sentido de la palabra.

En lo que sigue, por obvias razones de tiempo, seremos ultraselectivos al recoger algunos puntos de especial interés. Asimismo, lo interpretaremos introduciendo algunos ajustes que le pueden otorgar mejor poder explicativo a los tópicos del caso. O sea, no pretendemos ser fieles a la letra, mas sí al espíritu que campea en los escritos roussonianos más clásicos y "filudos".

Quisiéramos llamar la atención sobre tres aspectos fundamentales: a) la noción de "voluntad general" y sus implicaciones; b) las nociones que maneja sobre el Estado, sobre la Soberanía del Pueblo y sobre el control que el pueblo debe ejercer sobre sus representantes políticos; c) la noción de "voluntad general progresista" y la conciencia social adecuada o coherente con esa voluntad progresista.

2. La noción de voluntad general

Si bien pensamos, la noción de "voluntad general" la podemos asimilar a la noción de "interés común". Lo cual, desde ya, nos plantea un problema: ¿existe ese interés común?

Además, ¿lo perciben como tal los diversos grupos sociales?

Una segunda dimensión de la "voluntad general" nos indica, muy de acuerdo a las enseñanzas de Spinoza, que los propósitos y fines de la conducta social deben ser racionales. Es decir, congruentes con: i) ese interés común. Por ejemplo, no se puede pensar que ante una crisis económica los trabajadores asalariados (más capas medias y bajas) deban aceptar altos niveles de desocupación y salarios más bajos en aras del "realismo económico" o de lo que ahora se llama "preservar los equilibrios macroeconómicos"; ii) congruentes con la felicidad que buscan los humanos. Por ejemplo, que un gobierno (pensemos en EEUU con Bush) declare que

la guerra se hace en beneficio del pueblo iraquí y/o de la misma humanidad global, amén de falso, es algo que claramente destruye todo posible bienestar.

De aquí una tercera dimensión de la "voluntad general": debe fomentar el bienestar común. Según Rousseau, "la primera y más importante máxima del gobierno popular y legítimo, es decir, del que tiene por objeto el bien del pueblo, es (...) guiarse en todo por la voluntad general"[54].

En suma: la voluntad general debe: i) expresar el interés común; ii) impulsar una conducta social racional, congruente con ese interés común; iii) debe traducirse, finalmente, en un mayor bienestar de la comunidad del caso.

Ante ello surgen problemas no menores: i) el ya mencionado: en tal o cual momento histórico, ¿existe en verdad un interés común? Y por cierto, no se trata de común en torno a aspectos banales (como vg., dirimir el color de las calles y/o edificios de la ciudad), sino de común en torno a los problemas *fundamentales* que debe resolver toda sociedad. Por ejemplo, cuánto invertir y cuánto consumir, qué tipo de producción privilegiar, cómo distribuir el ingreso y la riqueza, etc.; ii) identificar los requisitos que debe satisfacer un sistema económico y social para que exista o no ese interés común. La idea es muy sencilla: hay órdenes económicos que posibilitan la existencia de un interés común y otros que simplemente no lo posibilitan.

Rousseau suele ser ambiguo en torno a estos problemas. En *El Contrato Social* es enfático en apuntar que la voluntad general es expresión de un interés común, que además, al igual que la voluntad general, es indivisible. Asimismo, indica que el "mayor bien de todos" se traduce en dos objetivos principales: "la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella". Agregando que "en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro ni ninguno lo bastante pobre para ser obligado a venderse"[55]. Con lo cual, parece estar pensando en un sistema económico en que impera la pequeña producción de carácter mercantil. No feudal pero tampoco capitalista. En este contexto, Rousseau despliega un comentario que parece muy pertinente y actual: "Se dice que la igualdad es una idea falsa, especulativa e irrealizable en la práctica. Pero si el

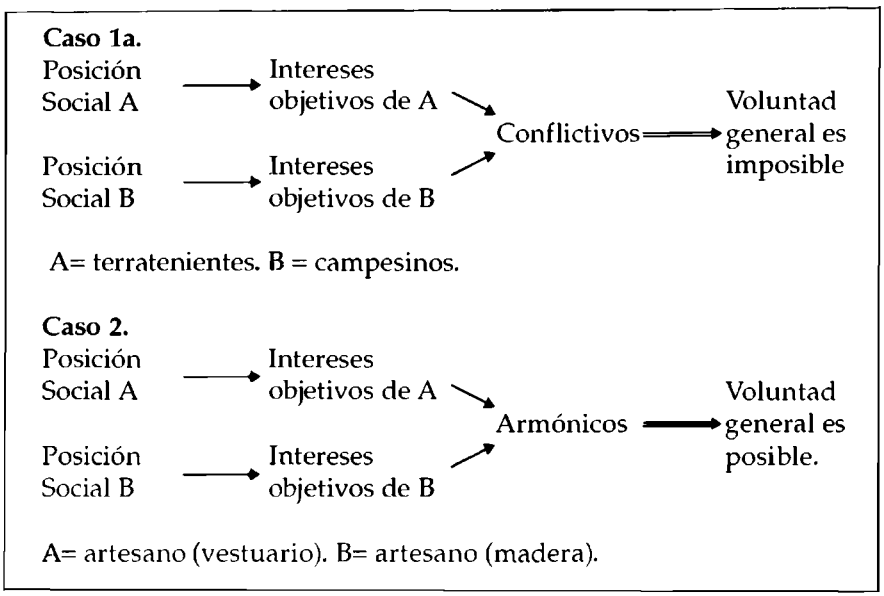
---

54 J. J. Rousseau, *Discurso sobre la Economía Política*, pág. 13. Tecnos, Madrid, 1985.

55 *El Contrato Social*, pág. 28. Edic. citada.

abuso es inevitable, ¿no será necesario al menos regularlo? Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre propender a mantenerla"[56].

Diagrama 1



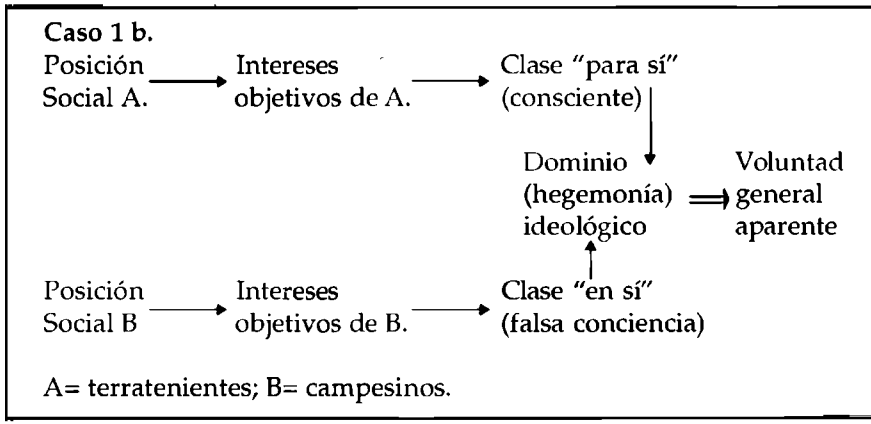
Hay, por cierto, sistemas económicos que posibilitan ese interés común y la consiguiente emergencia de una auténtica voluntad general. Pero otros no lo permiten. En el diagrama 1 hemos presentado dos ejemplos que mucho preocuparon a Rousseau y a los ilustrados.

En los casos 1a) y 2) que hemos dibujado, suponemos que cada grupo o clase social funciona con una *conciencia adecuada* de sus intereses objetivos. Se trata de clases "para sí", como a veces se las suele denominar. Por lo mismo, si identificamos los intereses objetivos, ya podemos deducir la existencia o no existencia del conflicto. En este caso, tenemos que el conflicto aparece como la expresión práctica (en el plano de la conducta) del dato subjetivo (la conciencia) que, a su vez, viene determinado por la

[56] Ibídem, pág. 28. Hemos corregido la traducción conforme al original francés.

situación estructural objetiva. Pero además, podemos muy fácilmente advertir que en un caso la voluntad general es algo imposible: el interés objetivo de los feudales, se contrapone estructuralmente al de los campesinos. Al revés, en el caso 2) que nos apunta a un régimen de *pequeña producción mercantil simple* (que es el sistema claramente privilegiado por el suizo Rousseau, que no en balde era de familia de artesanos relojeros), sí encontramos una clara comunidad de intereses básicos. Por lo mismo, en este caso sí tiene sentido hablar de una "voluntad general".

Diagrama 2



No obstante, en la mayoría de las ocasiones suele darse otra configuración. La estructura socioeconómica objetiva no se modifica y, por lo mismo, permanecen los intereses objetivos. Pero sí cambia la percepción que de ella tienen las clases sociales. Y de acuerdo a la experiencia histórica conocida, se suelen encontrar clases que no poseen una adecuada percepción de sus intereses. Como escribía Rousseau, "el pueblo quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve"[57]. Pueden pensar que su interés coincide con el de los patrones, que su mala situación en la vida responde a designios de Dios, a la mala suerte, etc. Por una u otra causa, lo que interesa es la consecuencia: el grupo social del caso despliega un comportamiento que no responde a sus intereses, que de hecho los perjudica y que se traduce en un apoyo al statu quo. Por ejemplo, durante el proceso de la

[57] Ibídem, pág. 21.

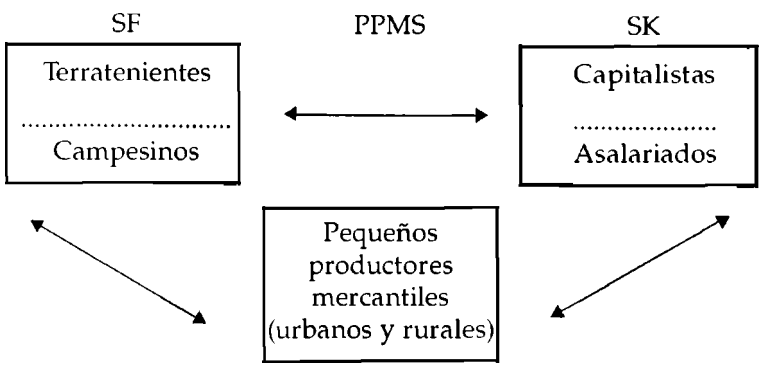
Revolución Francesa, una muy importante parte del campesinado siguió apoyando a la nobleza y monarquía. Cuando nos encontramos con ese tipo de situaciones, se sostiene que tales clases operan con una "falsa conciencia" (o "conciencia alienada") y se las califica como "*clases para sí*". En este contexto, se da un apoyo de la clase sojuzgada a la dominante y, por lo mismo, surge la *apariencia de una voluntad general*. Y lo que en verdad tiene lugar es el imperio de una voluntad particular, la de la clase que ejerce el poder. Con un agregado que es vital: ese interés particular se transfigura y se presenta como si se correspondiera con el interés de todos. Por eso, podemos hablar de una *seudo voluntad general* o de una *aparente voluntad general*.

Esta situación es la que pretende reflejar el diagrama que sigue.

Nos podemos ahora preguntar por lo que sucede en el caso del capitalismo. Para ello, basta recordar los casos 1a. (Diagrama 1) y 1b. (Diagrama 2) y colocar en la posición A a los capitalistas y en la posición B a los asalariados. Tendríamos, por ende, dos alternativas. En la primera, que supone una conciencia social verdadera, la voluntad general no existe. En la segunda, que supone una conciencia alienada para el grupo asalariado, emerge una "seudo voluntad general".

Demos un paso adicional. Para ello, juntamos los tres sistemas económicos (con sus correspondientes clases fundamentales) que hemos mencionado: el feudal, el capitalista y el de pequeña producción mercantil. Tendríamos entonces una situación como la que sigue.

Diagrama 3



SF = feudalismo.
PPMS = pequeña producción mercantil simple.
SK = capitalismo.

La coexistencia que hemos tratado de dibujar implica una importante "heterogeneidad estructural". Algo que es bastante usual, por ejemplo en América Latina. Y también en la Francia pre-revolucionaria. La pregunta que nos interesa plantear es por los eventuales conflictos o alianzas que en tal contexto pudieran surgir. Arriesgando un esquematismo excesivo, podríamos distinguir las posibilidades o momentos que siguen.

Primero: Todo el PPMS (pequeña producción mercantil), más todo el SK (sistema capitalista), incluyendo a todas las clases que integran cada sistema, forman un bloque que se opone a todo el SF (sistema feudal).

Segundo: En el bloque PPMS + SK aparece una fuerza nueva: una parte de los campesinos que operan en el SF se une al bloque. Consecutivamente, el polo feudal se ve debilitado en la fuerza disidente del caso.

Tercero: Al bloque inicial PPMS + SK se une el *conjunto* de los campesinos. Consecutivamente, el polo conservador se reduce al grupo feudal-terrateniente.

Por cierto, el tercer momento nos señala la inevitable debacle del orden feudal: la aplastante mayoría de las fuerzas sociales se ha unificado en un vasto bloque socio-político que, más temprano que tarde, derrota y disuelve al "Antiguo régimen"[58].

Para nuestros propósitos, conviene remarcar: i) al interior vg. del SK, las contradicciones y diferencias de intereses objetivos, no desaparecen; ii) algo análogo vale cuando comparamos todo el SK con toda la PPMS o cuando relacionamos artesanos con capitalistas o con asalariados; iii) con todo, más allá de esas diferencias, se ha logrado formar un vasto bloque o alianza entre fuerzas sociales que no son homogéneas.

En sentido estricto, no tenemos aquí una verdadera "voluntad general". Primero, porque no incluye a los terratenientes. Segundo, porque al interior del bloque los intereses objetivos son contrapuestos. No obstante, al menos *para cierto período histórico*, se ha logrado una significativa unidad. O sea, se ha dado una *convergencia de intereses*. ¿Por qué? Porque entre las diversas fuerzas sociales involucradas, surge el común interés de aniquilar el ordenamiento feudal. Recordemos el alegato de Diderot: "Bajo el gobierno feudal, la nobleza y el clero tuvieron mucho tiempo el derecho exclusivo de hablar en nombre de toda la nación (...). El pueblo, compuesto de los cultivadores, de los habitantes de las ciudades y del campo, de los manufactureros, en una palabra, de la parte más numerosa, laboriosa y

---

[58] Algo más o menos parecido es lo que sucedió en la Francia revolucionaria.

útil de la sociedad, no tuvo el derecho de hablar en su propio nombre. Tuvo que aceptar sin murmurar las leyes que unos cuantos grandes personajes concertaron con el soberano. Así pues, nadie escuchó al pueblo, al que se consideró como un vil rebaño de ciudadanos despreciables"[59].

Concluyamos. Uno: si el sistema de base supone una forma de propiedad que da lugar a relaciones de explotación, la voluntad general no puede existir. A lo más existirá una "seudo voluntad general". Dos: una VG estricta, supone la ausencia de relaciones de explotación. Tres: en el caso de sociedades heterogéneas en que operan múltiples fuerzas sociales, emerge una posibilidad: la de *forjar una VG que podríamos calificar como parcial, particular e históricamente relativa. Parcial,* en el sentido de que el interés común apunta a solo algunos aspectos o problemas estructurales y se dejan un tanto en la penumbra otros conflictos de carácter estructural. *Particular,* en el sentido de que no abarca al conjunto de las fuerzas sociales, solo a la mayoría. *Históricamente relativa,* en el sentido de que la convergencia de intereses solo puede cubrir un determinado período histórico. Por nuestro lado, pensamos que una noción de VG así manejada, resulta más útil en el examen de la dinámica histórica más concreta. Nos permite definir la naturaleza de un período o fase histórica, precisar las fuerzas en juego y las tareas principales de tal momento. Asimismo, identificar el conflicto interno que, a la larga, deberá desarrollarse en el seno del bloque mayoritario y, por lo mismo, al cabo, terminar por engendrar una nueva fase histórica.

3. *Estado, soberanía, representantes*

En Rousseau estos temas son centrales y buena parte de su fama gira en torno al tratamiento que le da a éstas muy decisivas dimensiones de la realidad social y política. Un examen detallado nos exigiría muchas horas y cuartillas. Aquí nos limitaremos más bien a recordar el tema y dar algunas indicaciones de corte taquigráfico[60].

---

[59] Diderot, artículo "Representantes", en la *Enciclopedia.* Citamos de acuerdo a I. K. Lupol, *Diderot,* pág. 287; México, 1985.

[60] Un examen detallado en José Valenzuela Feijóo, *Mercado, socialismo y libertad,* edic. citada, nota 21.

3.1. Sobre el Estado

Buena parte de la obra política de Rousseau se refiere al examen de la naturaleza de la institución estatal, su crítica a las realidades estatales de la época y, sobremanera, las propuestas que al respecto plantea. Al respecto, quisiéramos llamar la atención sobre los siguientes puntos.

a) A primera vista, Rousseau no propone suprimir el Estado, solo cambiar su naturaleza clasista. Aunque, valga el llamado de atención, en una segunda y más cuidadosa lectura, encontramos elementos que apuntan en ese sentido, en el de la disolución del aparato estatal, con lo cual, pareciera darse cierta convergencia con algunas tesis del marxismo clásico.

b) Explícita y rotundamente, declara la necesidad de destruir de cuajo el aparato estatal feudal.

c) Cuando se refiere al nuevo Estado, aquel que debe reemplazar al Estado feudal, es un tanto ambiguo o poco preciso. Como sea, pensamos que en su aproximación se abren dos alternativas posibles: i) que el nuevo Estado sea una institución al servicio de los grupos sociales que en la Francia de la época conformaban el llamado "tercer estado". En lo grueso, podríamos hablar de un Estado que representara los intereses de la burguesía industrial, de los pequeños empresarios, de la clase obrera industrial y de los campesinos. En que el interés de los primeros sería la fuerza dominante[61]. Tendríamos aquí, en consecuencia, una voluntad general del tipo parcial, particular y relativa; ii) que el nuevo Estado, por su naturaleza, respondiera a los intereses de los pequeños productores de mercancías, sean urbanos o rurales. Aunque pocas veces lo explicitara, esta es la tendencia que espontáneamente (si se quiere, inconscientemente) solía manejar Rousseau. En el ginebrino se daba una desconfianza intuitiva sobre el sistema capitalista y, por lo común, idealizó un régimen de pequeña producción mercantil. Lo significativo de esta perspectiva es que cuando la examina, lo que de hecho está proponiendo (aunque en términos muy ambiguos y confusos) es la desaparición de la institución estatal en cuanto tal. Aclaremos: no como órgano de gestión de los intereses comunes sino como instrumento de preservación coactiva del orden socioeconómico

---

[61] Un tanto a regañadientes, ésta era la perspectiva privilegiada por Diderot. Si no ideal, le parecía históricamente más factible. También era la de Voltaire, aunque éste rehusaba con fuerza el componente plebeyo de la nueva alianza.

vigente. Lo cual, si bien pensamos, llega a ser una deducción más o menos lógica: si todo se reduce a un reino de pequeños productores, desaparece la explotación y todo el complejo de conflictos que a partir de ella se derivan. Por lo mismo, la institución política estatal resultaría, en tal caso, *superflua*.

d) Como sea, es decir en una u otra alternativa, Rousseau recalca y discute la necesidad de satisfacer la "voluntad general". Es decir, para emplear su terminología, se trata de que pueda reinar la "virtud". Además, para que este reinado pueda tener lugar, deben satisfacerse ciertas condiciones. Algunas de carácter económico, otras de carácter político y, finalmente, otras de carácter ideológico. Al final de cuentas, el "pacto social" y la correspondiente organización estatal que propone Rousseau (i.e. su "contrato social") gira fundamentalmente en torno a las condiciones que se deben cumplir para que impere la "virtud".

3.2. Sobre la soberanía del pueblo

Hablar de soberanía del pueblo pudiera parecer una redundancia, algo innecesario. Esto, en el sentido de que nadie parece negar este principio. Aunque de inmediato bien podríamos agregar: todos la declaran pero a la vez pocos o nadie la respetan. Rousseau, por el contrario, a la soberanía popular la toma muy en serio y, por lo mismo, busca cómo asegurar que esta soberanía sea efectiva.

Un primer aspecto a señalar apunta a lo siguiente: cuándo se indica que el pueblo es soberano, *¿qué estamos entendiendo por pueblo?*

Al responder, lo podemos hacer en dos pasos. Primero, preguntamos si el pueblo está integrado por todo el agregado social o solo por una parte de él. La respuesta usual, más retórica que sustantiva, nos dice que todos. Pero en la realidad, siempre encontramos que solo una parte del agregado social ejerce la soberanía. Es decir, el poder. El segundo paso apunta a la pregunta: ¿quiénes integran el pueblo? Es decir, ¿qué clases o grupos integran el bloque social que designamos como pueblo y que está abocado a ejercer la soberanía? También aquí hay cierta ambigüedad en los planteos de Rousseau, pero algo es muy claro: para el ginebrino, los feudales (terratenientes, nobleza, la gran curia que responde a Roma), deben ser enajenados del poder y, por lo mismo, quedarse sin derecho a ejercer la soberanía.

El ejercicio de la soberanía implica poder político. Por lo tanto, control del aparato estatal. De donde es fácil concluir que, si la discusión se hace en concreto, cuando se está discutiendo sobre la soberanía popular, lo

que de hecho se está discutiendo es sobre el contenido del bloque social que va a tener el control del Estado. Y aquí el alineamiento de Rousseau y los ilustrados es muy claro: contra los intereses que apoyan la preservación del antiguo régimen –es decir, del orden feudal– y a favor de las fuerzas progresistas y populares de la época. Es decir, del bloque social que, al final de cuentas, impulsó la gran revolución francesa[62].

Indiquemos un segundo y vital aspecto de la postura roussoniana. Delimitado el campo de lo popular –es decir, el contenido clasista del bloque social impulsor del progreso en las condiciones históricas del caso– la postura de Rousseau sobre la autoridad de este bloque debe ser subrayada. Para el ginebrino, *el pueblo tiene derecho a equivocarse* y a determinar políticas dañinas, si así se le antoja. Implícitamente, está suponiendo que es con cargo a la experiencia y de los fracasos que la suelen acompañar, el pueblo será capaz de aprender a identificar sus auténticos intereses y promoverlos en conformidad. Es decir, a *desarrollarse como auténtico sujeto histórico.*

La postura implica dos rechazos. Uno, en contra de las posturas paternalistas en las cuales cierto grupo (vanguardia o persona esclarecida) se autodesigna como vocero autorizado y lúcido de los intereses populares y se los impone al pueblo, incluso en contra de la voluntad de éste. Es decir, una especie de "felicidad forzada", que se impone a punta de patadas. La experiencia de la Unión Soviética, especialmente durante la era de Stalin, puede ser un buen ejemplo de esta postura. El segundo rechazo parece especialmente vigente en la situación actual. Aquí, en términos apriorísticos, se sostiene que hay principios inviolables que ninguna voluntad popular puede infringir. Por lo mismo, si la mayoría pretende violarlos, la minoría está autorizada para reprimir a esa voluntad mayoritaria. Por cierto, esta postura está hoy muy extendida en los grupos conservadores. Estos, primero definen, conforme a sus *particulares intereses,* cuáles son esos principios inviolables. Luego, con cargo a esta doctrina, se sienten autorizados a reprimir la voluntad popular mayoritaria si ésta afecta a los intereses del grupo minoritario en el poder.

Un tercer aspecto a subrayar apunta a lo que podríamos denominar *condiciones subjetivas que exige la soberanía popular.* La idea es sencilla

---

62 Las similitudes con la experiencia del Frente Popular chileno, especialmente durante el período de Aguirre Cerda, son más o menos fuertes. Aunque en el caso chileno hubo un gran déficit. La política de "tregua en el campo" (i.e. el no ataque al latifundio tradicional) debilitó considerablemente el apoyo campesino al frente popular de la época.

aunque nada fácil de materializar. Se trata de que *el pueblo debe estar preparado para conocer y ejercer la "voluntad general". Es decir, para ejercer la soberanía.* Lo cual, en lo medular, significa: i) *conciencia de los intereses objetivos* que operan en el bloque popular, especialmente en su fuerza dirigente; ii) *capacidad política y orgánica*, tanto para configurar el bloque social del progreso como para dirigir la lucha en contra de las fuerzas sociales regresivas..

Por la importancia de este aspecto, le dedicamos todo el numeral VI. Pero antes, debemos aludir al problema de los representantes.

3.3. Representantes y voluntad popular

Para Rousseau, la democracia directa, en las condiciones modernas es casi impracticable. Por lo mismo, el pueblo debe nombrar delegados que lo representen en la gestión de la "cosa pública". Lo cual abre un peligro: que tales delegados se autonomicen, se separen del pueblo y empiecen a gobernar en función de sus propios intereses. Problema que ha resultado especialmente dramático en los ensayos de socialismo que se han conocido en el siglo XX. Por lo mismo, los planteos de Rousseau resultan especialmente relevantes. Luego de reconocer el citado peligro, el ginebrino indica algunas medidas (o principios) que el pueblo debería practicar para evitar tal degeneración. Mencionemos: a) los representantes deben ser estricta y rigurosamente electos, no impuestos ni elegidos por manipulación; b) deben ser revocables en cualquier momento, cuando el pueblo así lo decida; c) el pueblo debe mantener una constante preocupación por los asuntos públicos: "desde que al tratarse de los negocios del Estado, hay quien diga: ¿qué me importa?, el Estado está perdido"[63]; d) el pueblo debe organizarse en asambleas populares con poder ejecutivo: consejos de fábrica, vecinales, etc. Es decir, estructurar y ejercer el poder desde abajo, con estricto contenido popular. La idea de base es cristalina: si el pueblo cede, su soberanía termina por desaparecer.

---

[63] Rousseau, *El Contrato Social*, Libro III, cap. XV. Edic. cit.

V. La voluntad general progresista y la conciencia social que le es favorable

El funcionamiento de la "voluntad general" necesita de ciudadanos "virtuosos". Es decir, de ciudadanos en los cuales domine un tipo de conciencia social que sea adecuada y favorable al nuevo orden. Este problema, el de la *conciencia social adecuada*, supone satisfacer ciertos requisitos que tienen que ver con la fuerza que puedan asumir algunos valores básicos y con el funcionamiento de ciertas instituciones. Siguiendo a Rousseau y a los ilustrados, podemos mencionar tres aspectos claves: a) el del patriotismo o nacionalismo; b) el del sistema educativo; c) el de la actitud frente al entorno social y natural de los humanos (si se quiere, el del laicismo vital).

1. Patriotismo

En la mayoría de los ilustrados franceses podemos hablar de una vocación internacionalista. Como sujeto (y objeto) de sus propuestas, ellos suelen tomar a toda la humanidad: no se limitan al simple espacio de lo nacional. Y valga subrayar de inmediato: la actitud y propuesta de los ilustrados es completamente diferente al de la globalización neoliberal. Esta, solo busca imponer una completa subordinación al gran imperio y sus intereses, fomenta la desigualdad entre naciones y, al final de cuentas, viene imponiendo una dictadura a escala mundial. La actitud de los ilustrados es muy diferente: Condorcet reclamaba la "destrucción de la desigualdad entre las naciones" y Diderot, especialmente en los últimos años de su vida, desplegó una notable actividad contra el colonialismo.

Rousseau asume una actitud más pragmática y menos internacionalista, en la cual llama a desplegar un fuerte nacionalismo. Apunta, en esto, a dos condiciones. La primera, la entiende como condición necesaria: el sentimiento de unidad y solidaridad que supone el nacionalismo, exige relaciones frecuentes y regulares, en lo posible "cara a cara". Si esto no se cumple, la solidaridad y el patriotismo se reducen a ideales abstractos sin poder práctico. La segunda es más sustantiva: el patriotismo funciona si la nación beneficia a sus miembros. Nos dice, por ejemplo, que "la patria debe ser como una madre para los ciudadanos, de modo que las ventajas que éstos disfrutan en su país les haga amarlo". Además, si el pueblo vive como extranjero en su país, "la palabra patria tendría para él un odioso y ridículo sentido". La patria, entonces, debe procurar libertad y bienestar a sus integrantes.

Si estas condiciones se satisfacen, la nación podrá marchar bien: "Los mayores prodigios de la virtud fueron realizados por amor a la patria". En términos contemporáneos podríamos decir: i) una patria o nación se fortalece si procura el bienestar de su pueblo, lo cual supone altos niveles y altos ritmos de crecimiento del PIB por habitante, pautas de distribución del ingreso justas, niveles de ocupación plena y altos índices de seguridad y bienestar social, ii) inversamente, el bienestar del pueblo fortalece el poder de la nación, su capacidad para no subordinarse a poderes ajenos.

Estas ideas, por simples que pudieran parecer, deben ser muy subrayadas. En un mundo dominado por la globalización neoliberal, se ha difundido, especialmente en los países del "tercer mundo", la idea de que el "nacionalismo" es ahora una noción obsoleta que debe ser desterrada. El punto es "curioso": mientras la gran potencia de EEUU esgrime un brutal nacionalismo de corte fascistoide, a los países más atrasados se nos recomienda abdicar de la idea de soberanía nacional. Es decir, transformarnos en colonias de segunda categoría. Con lo cual, amén de la citada subordinación, también convertimos a la mayor parte del pueblo de la nación, en auténticos "extranjeros en su patria". Es decir, *no puede hablarse de "soberanía popular" si, en primer lugar, el Estado nacional ha dejado de ser, en los hechos, un Estado realmente soberano.*

2. *Educación*[64]

Los ilustrados –según ya hemos señalado– piensan que la educación es el instrumento más decisivo para avanzar a un nuevo orden social. En sus escritos, le asignan a la variable educación un poder de determinación que en realidad no posee. Como sea, interesa recoger el gran papel que le asignan. Para ellos, un "hombre bien educado" será un hombre racional, impulsor del progreso, respetuoso de la justicia y la libertad.

---

[64] Se comprende que éste es un tema complejo sobre el cual, además, la contribución de los ilustrados y de Rousseau fue muy rica. Abordar el tema nos llevaría demasiado lejos y excede a los propósitos de estas notas. Por ello, nos limitamos solo a un muy homeopático apunte sobre lo que creemos son los puntos nodales que se manejan sobre el tema. Valga también indicar: Rousseau, por ejemplo, trata a la educación como un proceso que va más allá de la educación formal. La entiende en su sentido más amplio, incluyendo la llamada "socialización más temprana", aquella que incorpora los valores y actitudes más básicas en el ser humano en formación.

Sentado lo anterior, nos encontramos con una consecuencia muy obvia: la educación no puede dejarse en manos de la iglesia. Los curas "ensucian" la mente de los educandos y generan hábitos serviles: "El cristianismo no predica más que la esclavitud y la dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía para que no medre de ella siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos" indica Rousseau en *El Contrato Social*. Antes, el Barón D' Holbach, escribía que "la teología fue un obstáculo invencible para el avance de las ciencias naturales, que la encontraron casi siempre en su camino (...); la teología se opuso sin cesar a la felicidad de las naciones, a los progresos del espíritu humano, a las investigaciones útiles, a la libertad de pensar: retuvo al hombre en la ignorancia" y agregaba que el ser humano debe buscar "en la naturaleza y en su propia energía, recursos que dioses sordos no le procurarán jamás"[65].

Hoy, la situación no es idéntica, pero la Iglesia sigue molestando. Por ejemplo, se trata de impedir las investigaciones que la biología contemporánea viene efectuando en materia de duplicaciones celulares (la publicitada "clonación")[66]. Junto a ello, encontramos un factor nuevo y adicional: la mercantilización de las actividades educativas. Es decir, la educación entendida como una mercancía más, como una actividad capaz de rendir un lucro, a semejanza de lo que se busca vendiendo vg. gomas de mascar.

En la perspectiva que comentamos, muy por el contrario, se proclama que la educación debe ser: i) pública; ii) laica (ajena a intereses confesionales); iii) gratuita. O sea, ajena a las normas o lógica mercantiles. Por lo mismo, el sistema educativo debe funcionar como: a) un vital instrumento de democratización social: acceso igual o equivalente a una instrucción de similar calidad; b) un vital medio de creación y difusión de una conciencia social racional, crítica y libertaria. Es decir, con contenidos que impulsen los grandes valores del humanismo.

Esto nos conduce a abordar el último de los puntos prometidos.

---

65 D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, págs. 535 y 536. Edit. Nacional, Madrid, 1982.

66 Que se siga insistiendo en la "infalibilidad" del Papa es muy grotesco. Máxime si se contempla la esperpéntica figura del pasado "jefe máximo" (Juan Pablo II), un ser que estaba tan deteriorado física y mentalmente, que por simple respeto humano, ni siquiera debería haber sido exhibido en público.

3. *El hombre y su entorno social y natural. La interferencia de Dios*

De los grandes hombres, debemos aprender no solo de sus aciertos. También de sus errores. Con Rousseau esto también vale, sobremanera si recordamos sus muy frecuentes caídas en posturas irracionales. Veamos un ejemplo muy ilustrativo.

En 1733, Alexander Pope, un escritor inglés muy leído en la época, escribe un *Ensayo sobre el hombre*. En este libro, manejaba la noción de que en la tierra "todo está bien", de que vivimos en "el mejor de los mundos posibles"[67].

En 1755, tiene lugar el terrible terremoto de Lisboa. Con lo cual, la ciudad lisboeta quedó casi completamente destruida: lo que no eliminó el sismo lo hicieron los incendios y pestes que le siguieron. El drama conmovió a toda Europa.

Al poco andar Voltaire publica su "Poema sobre el terremoto de Lisboa". Y ello origina una fuerte polémica con Rousseau. En su obra, Voltaire, se pregunta si ante semejante catástrofe, Pope puede seguir proclamando que "todo está bien". En el poema escribe:

"El presente es horrible, si no existe un futuro,
(...)
Un día todo estará bien, he ahí nuestra esperanza.
Hoy todo está bien, he ahí la ilusión."

A Rousseau le disgustó del todo la postura de Voltaire. Le escribió una larga carta en que se queja: "en lugar de los consuelos que esperaba, no hacéis más que afligirme". Y agrega: "el poema de Pope alivia mis males y me invita a la paciencia; el vuestro (...) me incita a la murmuración". Más aún, agrega que "he sufrido demasiado en esta vida como para no esperar otra".

El problema subyacente que se discutía mantiene aún todo su interés y conviene recordarlo. Catástrofes como las de Lisboa dan lugar a dos alternativas, digamos "teológicas".

Una: si todo responde a la voluntad de Dios, ¿entonces es Él quien ordena semejantes calamidades? Si es así tenemos que concluir que Dios

---

[67] En *Cándido*, por la vía del Dr. Pangloss, Voltaire reflejaría más tarde a este tipo de personajes.

es un ser malvado, ajeno a la bondad. Pero esto –la noción de un Dios malvado– contradice completamente nuestra idea de Dios que, entre otras virtudes, debería ser la encarnación misma de la bondad.

Dos: si nos quedamos con la idea de un Dios bondadoso, ajeno al mal, tenemos entonces que él no pudo desatar tamaña calamidad. Pero surge entonces otra consecuencia aún más grave: en este caso, Dios no sería un ente todopoderoso[68].

Como vemos, un Dios bondadoso es un Dios impotente. Y un Dios potente es un Dios malvado. El dilema parece muy fuerte.

No obstante, queda una posible salida capaz de conciliar los rasgos de un ser bondadoso y también todopoderoso. Se trata de recuperar la idea de Pope: en el mundo todo está bien. Lo "malo" es solo una ilusión.

Adviértase además: decir que en el mundo todo está bien, también implica que en este mundo nada hay que deba ser cambiado.

De lo indicado se desprende otra consecuencia aún más importante.

Si decimos que en este mundo mucho o todo anda mal, también estamos llamando a transformar este mundo. Es decir, nos estamos *rebelando contra esta realidad, contra este mundo*. Pero si el mundo es la obra de Dios, rebelarse contra esta realidad es también *rebelarse contra Dios*, atacarlo.

Más aún, ese afán transformador implica *reemplazar a Dios* en su papel de gran demiurgo. Lo que antes era obra y responsabilidad de Dios, ahora pasa a ser responsabilidad y creación del hombre. Este, el hombre, pasa a suplantar a Dios, a ocupar su lugar y, al hacerlo, se transforma en un "pequeño Dios", laico, secular.

En suma, *el hombre se asume como un ser libre, creador y responsable de su propio destino*.

Diríamos que en esta conclusión se encierra lo mejor del pensamiento ilustrado, la herencia de él que debemos recoger. Más aún, aquello que las realidades del "mundo de hoy" nos obliga a enarbolar. En corto: el mundo de hoy apesta. Debemos y podemos transformarlo. Hacerlo, es actuar a favor de lo humano, de *nuestra humanidad*.

---

[68] Por cierto, un Dios sin poderes, simplemente no sería un Dios.

Conflicto y desarrollo: Recuperar a Hegel

"La dialéctica forma (...) el alma motriz del progreso científico y es el principio por el cual solamente la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia".
HEGEL

I. ¿Decadencia de la filosofía?

Hoy la filosofía pareciera estar en decadencia. Por ella, por las tareas que le son propias, hay una notoria menor preocupación. Y en el medio educativo, se le van recortando los espacios y relegando a una posición que ya es marginal.

Podríamos entonces pensar: las preguntas que moldean la actividad del filosofar, ya no interesan.

Pero, ¿cuáles son esas preguntas? O mejor, ¿cuál es el problema –la gran *aporía*– que nos conduce al filosofar? El hombre existe en el mundo, junto a otros hombres, junto a la naturaleza y sus procesos, maneja ideas, valores, símbolos, conocimientos. Y trata de ubicarse en esta realidad variopinta. En la bella expresión de Max Scheler, se pregunta por "el puesto del hombre en el cosmos". Es decir, trata de tener alguna idea sobre el mundo que le rodea y del papel que en esa realidad juega. Quiere saber del hombre y de su vida, de su entorno natural. Y quiere saber del saber. Es decir, sobre su conocer de esos dos mundos: el de los hombres y el de los procesos naturales. En breve, quiere saber cómo se las maneja en este mundo, cómo lo conoce, cómo se lo representa, cómo en él despliega su vida. Ya lo decía Epicuro: "Tenemos una necesidad suma del enfoque global y, en cambio, del parcial, no tanto"[69]. No es éste un afán academicista sino la

[69] Epicuro, "Epístola a Herodoto", en *Obras completas*, pág. 49. Edic. Cátedra, Madrid, 1995.

respuesta a una *necesidad vital:* para vivir, tenemos que saber de nuestro entorno, de las posibilidades que en él tenemos. Y por lo que se sabe, pareciera que el ser humano *siempre* ha enarbolado estas interrogantes. En forma parcial o más completa, con mayor o menor profundidad, directa o indirectamente, con mayor o menor conciencia. Pero de uno u otro modo, estas preguntas siempre lo asaltan.

Pero si tales interrogantes han acompañado desde el inicio al ser humano, la filosofía como tal, no.

El reflejo *religioso,* desde sus manifestaciones más embrionarias, como fantasías simples o mitos muy elementales, hasta sus modalidades más sofisticadas y estructuradas, es una de las formas básicas que, históricamente, han asumido las respuestas. Pero aquí no hay preocupación ni por el argumento racional ni por la veracidad empírica de las "explicaciones". Lo que opera, para que funcione la *creencia,* es simplemente la fe en el relato simbólico, la credulidad no apoyada en las palancas del pensamiento racional y/o de la prueba empírica. Sí en las emociones del individuo o grupo.

El reflejo *científico* es muy diferente. Se trata aquí de un *discurso racional.* Es decir, las grandes interrogantes se tratan de contestar con cargo al *pensamiento,* con conceptos lógicamente conectados entre sí y sujetos, directa o indirectamente, a la contrastación empírica. Encontramos aquí algunos ingredientes indispensable que conviene recoger: i) la realidad se refleja por medio del *pensamiento,* de *conceptos;* ii) estos conceptos se estructuran en *sistemas conceptuales.* No se trata, por ende, de conceptos sueltos o separados. Muy al contrario, se trata de una multiplicidad que está internamente articulada. Un elemento implicando al otro y viceversa, hasta configurar un sólido tejido. La *sistematicidad,* por ende es un rasgo clave; iii) el sistema debe ser *lógicamente congruente.* O sea, los conceptos y leyes que lo integran no deben infringir las leyes del pensamiento en el plano lógico-formal; iv) el sistema científico también supone un *orden jerárquico.* En consecuencia, en él debemos encontrar una *categoría o ley fundamental,* la cual opera como *principio unificador* y de base de todo el sistema; v) el encadenamiento de las categorías da lugar a un *sistema hipotético-deductivo,* el cual avanza desde el principio más abstracto o ley de base, hasta los niveles más concretos del sistema; vi) las hipótesis deben estar sujetas a *pruebas empíricas rigurosamente controladas.* En términos directos o indirectos. Es decir, hay algunas que por su alto nivel de abstracción, se verifican no directamente sino por las consecuencias que de ella se deducen en el espacio de la realidad concreta; vii) capacidad para rechazar

aquellas hipótesis que no satisfagan las normas de la lógica formal o/y que sean rechazadas por el test empírico..

Por otro lado, tenemos que: i) no hay una sino muchas y diversas ciencias; ii) no se dispone, todavía, de una ciencia global unificada; iii) muchos campos o espacios de la realidad sobre los cuales recae la curiosidad humana no están todavía bien cubiertos por la actividad científica. Hay zonas muy poco o muy mal trabajadas y otras en que simplemente el escalpelo científico aún no llega.

Un tercer tipo de reflejo es el *filosófico*. Este, en sus términos más clásicos, trata de proporcionar: i) una visión de conjunto; ii) esa visión debe ser sistemática y lógicamente coherente. O sea, debe construirse con cargo al *pensamiento*, a una argumentación racional; iii) esta visión, como regla no recurre a la prueba empírica. No obstante, tiene pretensiones de entregar una visión objetivamente verdadera. En las doctrinas filosóficas, por lo común, aunque en mayor o menor grado, siempre encontramos algo así como una cosmovisión (o *weltanschaung*) relativamente bien estructurada. Al decir de Piaget, "la filosofía es una toma de posición razonada con respecto a la totalidad de lo real (...) Al poseer conocimientos y valores, el sujeto que piensa trata necesariamente de hacerse una visión de conjunto que los vincule bajo una u otra forma: tal es el papel de la filosofía, en tanto que toma de posición razonada respecto de la totalidad de lo real"[70].

El rasgo segundo hermana a la filosofía con la ciencia. Y la disocia de la religión. El rasgo primero, por sus afanes que no por el método, la asemeja a la religión y, respecto a la ciencia, la podría unir a futuro[71]. Aunque, por ahora, la ciencia no alcanza una visión que apunte al todo y se estructure como un sistema bien unificado.

---

[70] Jean Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, págs. 51 y 56. Edit. Nexos, Barcelona, 1988.

[71] Un problema clave, que aquí no abordamos, es el de la articulación entre estos tres tipos de reflejo. Como regla, las eventuales relaciones de subordinación son un indicador del nivel de desarrollo alcanzado por tal o cual sociedad. En las sociedades modernas, es la ciencia –con no pocas vacilaciones– la que tiende a dominar. En las más atrasadas, la religión. Aunque hay pensadores contemporáneos, como el católico Maritain, que insisten en las viejas subordinaciones: "la teología está (...) por encima de todas las ciencias puramente humanas. Y aunque no posee la evidencia de sus principios, que son *creídos* por el teólogo, mientras que los principios de la filosofía son *vistos* por el filósofo, es una ciencia más elevada que la filosofía; el argumento sacado o fundado en la autoridad es en efecto el más

(Continúa en la página siguiente)

La filosofía debe apoyarse en los avances de la ciencia (aunque no siempre lo ha hecho. Incluso, en no pocos casos, ha combatido estos avances) y, a la vez, ir más allá. No en el sentido de introducir elementos meta-reales sino en uno bastante más pedestre: debe intentar dar respuestas donde la ciencia aún no las tiene. En consecuencia, se ve obligada a *especular*, con todos los riesgos que esto conlleva. La filosofía, considerada como especulación pura, va perdiendo terreno conforme la ciencia va avanzando. Y podemos suponer que en el límite, se va a transformar en la ciencia unificada del todo. Para lo cual, en todo caso, faltan muchas lunas. Más aún, si bien pensamos, ese ideal de una ciencia a la vez *unificada* y capaz de abarcar *toda* la realidad, parece ser prácticamente imposible. Como la realidad se desarrolla y, por lo mismo, va originando novedades, podemos pensar en una ciencia que siempre va por lo menos un peldaño más atrás de lo real[72].

Los grandes filósofos, por lo menos hasta el siglo XIX, siempre intentaron construir un *sistema de filosofía*. En buena medida, su grandeza iba ligada a su capacidad para construir un sistema. Hoy, sin embargo, se trata de un afán muy desprestigiado. En ello, operan diversos factores. Uno, el hecho de que la mayoría de esos sistemas fueron construidos como totalidades estáticas y cerradas. Por lo mismo, diríamos que por definición, incapaces de abarcar a una realidad en proceso de desarrollo. Dos, por haberse comprobado que su principio de base o alguna de sus hipótesis centrales era errónea. Este, por ejemplo, fue el caso de Platón, de Santo Tomás, del mismo Kant con sus *a priori sintéticos*. Hay, en consecuencia, una historia de fracasos[73]. Pero ello, ¿justifica el abandono de un orden

---

pobre de todos los argumentos, cuando se trata de la autoridad de los hombres; pero el argumento basado en la autoridad de Dios, que revela, es el más fuerte y eficaz de todos ellos". Asimismo, Maritain señala que "a título de ciencia superior, la teología juzga a la filosofía del mismo modo que la filosofía juzga a las ciencias. Le corresponde pues, sobre ella el oficio de dirección negativa, que consiste en declarar falsa toda proposición filosófica incompatible con una verdad teológica". Se comprende que con semejantes criterios difícilmente podría vivir la ciencia. Cf. Jacques Maritain, *Introducción a la filosofía*, págs. 102-3. Edic. Club de Lectores, Buenos Aires, 1970.

Valga recordar la advertencia de Engels: "Un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento de la naturaleza y de la historia, es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad pueda progresar gigantescamente de generación en generación". F. Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico", en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 3, pág. 138. Edit. Progreso, Moscú, 1974.

"En el día en que nacen / en ese día mueren". Fernando Pessoa, *Odas de R. Reis*. Ed. Pre-Textos, Valencia, 1998.

sistemático en el filosofar? En realidad, este abandono más bien parece una orden de matar y enterrar al trabajo del filosofar, de romper con uno de sus ingredientes fundamentales[74]. Después de todo, toda construcción intelectual sería (hasta la misma teología) debe apuntar a la creación de un orden conceptual, es decir, de un corpus sistemático. Además: i) nada impide construir sistemas abiertos; ii) que una hipótesis pueda revelarse como errónea, es algo que es inherente a la médula misma de los procesos cognitivos. Por lo mismo, bien curioso sería pretender un filosofar completamente vacunado ante los errores. Más aún, como en la actividad filosófica, la especulación per se (es decir, no controlada por la verificación empírica) juega un papel fundamental, esa posibilidad de error se suele elevar bastante. El riesgo es permanente. Peor aún, por ese papel que en ella juega la especulación pura, tenemos que ese riesgo es *inherente a toda construcción filosófica*. Y solo dejará de serlo cuando la filosofía tenga muy poco que agregar a lo que ya ofrece la ciencia. Es decir, cuando arribemos o más bien nos *acerquemos* al ideal de una ciencia total y unificada.

Pero en el abandono de los sistemas, hay algo más. Operan también causas que tienen que ver con algunos de los rasgos que vienen tipificando a la cultura contemporánea. Más precisamente, con algunos componentes muy típicos de la cultura burguesa.

Un primer factor a señalar funciona como base material de ciertos espectros ideológicos. Se trata de la base económica mercantil de las sociedades modernas y del impacto que esta base provoca. Una economía de mercado se tipifica por dos rasgos sustantivos: división social del trabajo y poder patrimonial privado y fragmentado (lo que en términos bien imprecisos se suele denominar "propiedad privada"). El primero crea automáticamente un sistema de interdependencia entre las diversas unidades económicas del sistema y, al final de cuentas, entre el conjunto de miembros de la sociedad. El segundo rasgo provoca efectos totalmente contrarios: los grupos económicos se conducen como si fueran completamente autónomos e independientes de los demás. Se crea, en realidad, un *efecto de separación y de seudo independencia*. La independencia y autonomía son puramente formales: en la realidad no hay tal. Los productores que operan *como si* estuvieran del todo separados se ven obligados a *conectarse* y, por esta vía, lograr la coordinación de sus actividades económicas. Lo hacen por medio del mercado y en condiciones muy singulares: no entran en contacto

---

74 "Que hay noche antes y después / de lo poco que duramos". Pessoa, ibídem.

personal directo sino que establecen una *relación que viene mediada y también ocultada por las cosas*. Es decir, por las mercancías. Como escribiera Hilferding, en una economía de mercado la sociedad aparece "disuelta en personas independientes unas de otras, cuya producción no aparece como un hecho social, sino como asunto privado. Así, son propietarios particulares que están obligados, por el desarrollo de la división del trabajo, a entrar en relación entre sí; el acto en que lo hacen es el cambio de sus productos. Mediante este acto se establece la cohesión de la sociedad disgregada en sus átomos por la propiedad privada y la división del trabajo"[75]. Por cierto, el proceso de disolución de la antigua "*gemeinschaft*" viene estrictamente determinado por este proceso de mercantilización de la vida económica y social.

En lo indicado, a nivel de la conciencia de los actores, el efecto de interdependencia y cooperación que subraya el factor colectividad se suele diluir. Por el contrario, el *efecto de separación y fragmentación* suele dejar hondas huellas. El hombre se ve aislado de los otros hombres y los nexos que logra establecer son sumamente mostrencos. Se visualiza a sí mismo como una especie de isla abandonada, como viviendo en un mundo fragmentado con mínimas, cortas y discontinuas comunicaciones. Para nuestros propósitos, el punto a subrayar sería el reflejo ideológico que va emergiendo ante la mencionada base objetiva. Se abandonan las visiones de conjunto, la idea de fenómenos o totalidades orgánicas y, en su reemplazo, se empieza a pergeñar un mundo compuesto por átomos más o menos independientes entre sí. En breve, emerge una *visión atomicista* del mundo y de las realidades sociales. Si Hegel señalaba que "lo verdadero es el todo"[76], John Stuart Mill se situaba en sus antípodas y pensaba que en el universo no hay más que agregados en los cuales, si conocemos sus partes o elementos constitutivos, ya lo hemos conocido todo. En sus palabras, "los hombres en el estado de sociedad son fundamentalmente individuos; sus acciones y sus pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual. Al reunirse, no se convierten en una sustancia distinta, dotada de propiedades diferentes, como el hidrógeno y el oxígeno son distintos del agua (...); los seres humanos en sociedad no tienen más propiedades que las derivadas de las leyes de la naturaleza individual y que pueden

---

[75] Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, págs. 15-6. Edic. El Caballito, México, 1973.

[76] G. F. Hegel, *La fenomenología del espíritu*, pág. 16. FCE, México, 1987.

reducirse a éstas"[77]. Otro autor, comentando esta perspectiva, señala que "el atomicismo trata el carácter de cualquier entidad como enteramente derivado del carácter de sus partes, consideradas como existencias independientes, homogéneas y unitarias. Toda totalidad compleja puede ser desmenuzada o analizada en sus partes al margen de las demás, siendo la totalidad únicamente la suma de sus partes. El comportamiento de cualquier entidad compleja es, por tanto, la suma total de los comportamientos de sus partes. Se atribuye la prioridad a los últimos componentes de un agregado o totalidad, ya que constituyen la realidad fundamental. Además, su carácter esencial es del todo independiente de sus relaciones con las otras partes y con el conjunto. Estas relaciones son totalmente externas y no alteran el carácter de las partes componentes"[78].

Conviene remarcar: esta visión de un mundo fragmentado y de relacionamientos puramente mecánicos, sí tiene una base objetiva. O sea, no estamos en presencia de una pura mentira sino de una representación ideológica que, a su modo, refleja algo real. El problema radica en que se trata de una representación superficial, externa. De un simple recoger, acríticamente, la pura *apariencia* del fenómeno que se pretende estudiar. Pero este ser que se aparece es *engañoso* y funciona como un velo que *oculta* la verdadera esencia del fenómeno. Como bien escribía Marx, "los individuos *parecen* independientes (...) (pero) esta independencia (...) es solo una ilusión"[79].

Digamos que también operan otras fuerzas muy decisivas y que refuerzan esa imagen distorsionada de lo real. Baste apuntar a dos que son especialmente relevantes: i) la ideología de la tecnoburocracia (o profesional contemporáneo); ii) el reino cuasi omnipotente de la "razón instrumental".

En cuanto al primer punto, recordemos que en el capitalismo contemporáneo se ha ido acentuando el peso de los trabajadores no manuales o "especialistas", de los funcionarios que despliegan una actividad básicamente intelectual. Este cada vez más grande sector tecno-burocrático se suele envolver en una ideología o decálogo muy característico. De acuerdo

---

77 J. S. Mill, *Systeme de Logique déductive et inductive*, Tomo II, pág. 468. Alcan, París, 1908.

78 H. K. Girvetz, *The evolution of liberalism*, pág. 41. N. York, 1963.

79 C. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Gründrisse), 1857-1858*, Tomo I, pág. 91. Siglo XXI edits., México, 1980.

a éste, un especialista debe ocuparse de entender muy pequeños trozos de lo real y de ser muy eficiente en su manejo. Al hacerlo, se despreocupa del marco general o contexto en que se sitúa esa pequeña parte. De hecho, lo pasa a suponer (a veces en términos inconscientes) constante y, por lo mismo, supone que no afecta a la parte que analiza y manipula. La pupila de estos especialistas se torna muy aguda para visualizar estos pequeños trozos y, a la vez, prácticamente ciega para percibir y comprender el todo en que esas partes se mueven. Como apunta Baran, "el trabajador intelectual, *como tal*, no se dirige hacia el significado de su trabajo, hacia el lugar que éste ocupa en toda la estructura de la actividad social. En otras palabras, no está interesado por la relación existente entre el segmento del comportamiento humano dentro del cual suele operar y los demás segmentos, ni entre aquél y la totalidad del proceso histórico. Su lema "natural" consiste en no meterse en lo que no le importa y si es consciente y ambicioso, en ser lo más eficiente posible y en alcanzar el mayor éxito"[80].

Íntimamente asociada a esta ideología se ha desarrollado una especie de variante, especialmente fuerte en las profesiones y actividades que suelen encontrar empleo en el aparato estatal. Podríamos hablar, para el caso, de ideología del "seudo neutralismo político" o del "tecnócrata". Para esta doctrina, el especialista no discute sobre los fines sino sobre los medios más adecuados para alcanzar tales o cuales fines. Estos son definidos *fuera* de su espacio vital y sobre ellos no debe discutir ni pronunciarse. Esos fines los debe asumir *acríticamente*, pues se trata de un campo (el de la discusión de los fines) que le está vedado. Por supuesto, de esta posición a la glorificación absoluta de la *razón instrumental*, ya no hay ningún paso. Los fines, en esta doctrina, son la expresión de valores y preferencias subjetivas que no se pueden (ni deben) someter a una discusión racional y objetiva. Y la misión del especialista es operar *a partir de esos fines*, buscando organizar los medios más eficientes para satisfacerlos. En breve, se trata de racionalizar la actividad de los que sí definen los fines o propósitos que busca la sociedad en que se mueven. Y que los encargados de concretar esa racionalización se liberen de eventuales problemas morales según el tenor de esos fines. Por lo mismo, tenemos que también aquí opera el principio de respetar el statu quo: "La preocupación por el conjunto ya no encaja con el individuo y al delegar en otros la preocupación, acepta *eo ipso* la

---

[80] Paul Baran, "El compromiso del intelectual", en Baran, *El socialismo: única salida*, pág. 5. Edit. Nuestro Tiempo, México, 1971.

estructura existente del conjunto como plano de referencia. Asimismo, se suscribe al criterio prevaleciente de racionalidad, a los valores dominantes y a las normas de valoración de la eficiencia, la realización y el éxito, que son impuestas por la sociedad"[81].

En un contexto como el indicado, el marco estructural de la vida social tiende a ser olvidado o bien malentendido. Más aún, se pasa a considerar como un dato irremovible, tan fijo como la bóveda celeste. Se pueden intentar tales o cuales cambios, todos ellos encerrados en un campo de variación bastante pequeño. Pero está prohibido hasta pensar en modificaciones de carácter mayor. Por ejemplo, se puede discutir si la tasa de interés debe fijarse en un 4% o en un 5%. Pero pretender *suprimir* el interés es algo que no se debe ni puede discutir. Hacerlo sería hasta tonto y ridículo. Con los salarios sucede algo parecido. Se pueden discutir tales o cuales variaciones porcentuales, pero no avanzar al examen de su naturaleza más esencial y, en consecuencia, a discutir las condiciones de su posible abolición. En términos generales sucede algo semejante con todas las variables más decisivas del sistema social: se manejan como parámetros irremovibles. La resultante final es muy clara: las bases o fundamentos del sistema se pasan a considerar como algo intocable. Es el triunfo del conservadurismo más extremo y de la moral benthamiana: cada cual debe velar por sus intereses egoístas y que de los demás se preocupe el diablo o el buen Dios. Es decir, cuando me despreocupo de lo que sucede con los demás y me encierro en lo mío, no hago sino aceptar el orden dado y vigente. Acepto sus consecuencias y solo puedo esperar –y buscar– el mejor acomodo posible que ese marco pudiera proporcionarme. Al cabo, internalizo la moral del esclavo ya sumiso y derrotado: ese *marco fijo* lo creo condición de mi seguridad personal y cualquier afán de transformarlo se entiende como un salto al vacío, como algo que niega mi *actual* condición humana. Esta pudiera ser muy triste, pero *no hay de otra.*

Como vemos, existen múltiples factores que apuntan a la fragmentación y alienación de la conciencia social. Algunos brotan espontáneamente de la coseidad (o cosificación fetichista) de las relaciones sociales mercantiles; otras responden claramente a una voluntad político-ideológica de justificación y enmascaramiento de ciertas prácticas. Como sea, por angas o por mangas, se produce un doble efecto: i) la concentración más o menos exclusiva de la atención en lo que es parte o microespacio, dejando de lado

---

[81] Baran, ob. cit., pág. 7. Hemos corregido levemente la traducción.

el marco global en que tal parte se sitúa; ii) una visión que entiende a la realidad, en sus aspectos más decisivos, como un algo que es fijo e inmutable. La consecuencia, a su vez, es muy nítida: pierdo capacidad para impulsar el cambio y, peor aún, paso a pensar que éste es imposible. En este contexto, cualquier filosofía que maneje un determinado afán totalizador tiende a diluirse, a perder interés. Pero si además esa filosofía subraya la vitalidad de los conflictos y el cambio de lo real, como es el caso de la hegeliana, amén de "poco interesante", se entenderá como políticamente peligrosa, subversiva. Digna, por ende, de ser enterrada bajo siete llaves.

II. Influencias a recordar

En Hegel, encontramos una gran falta de respeto, y de comprensión, respecto al avance de las ciencias físico-naturales de su tiempo. Su hostilidad a Newton fue proverbial (aquí, en amplio contraste con Voltaire, el que incluso puso gran empeño en divulgar la visión newtoneana) y por esta vía, también a la mecánica (entendida como parte o sección de la física teórica) y a la visión mecanicista de las realidades naturales y sociales. O sea, a la extrapolación y generalización abusiva de las leyes válidas para un ámbito de la física, a todas las realidades, naturales, psíquicas, sociales. Por cierto, la oposición a este abuso es muy correcta, pero Hegel va más allá. Amén de rechazar a Newton, se aventura con gran desparpajo en disparatadas especulaciones de "filosofía natural"[82]. En este contexto, valga subrayar: ese desprecio ignaro terminó por "vacunarlo" a la atracción que siempre ejercen, en el mundo intelectual, los principios rectores de la ciencia dominante de la época. Es decir, escapó a la visión del mundo que se podía derivar de la mecánica clásica[83].

Su estancia en Jena, para muchos el período más fecundo de su vida intelectual, también parece muy importante. En la época y en el lugar, el impacto de Goethe era simplemente supremo. El genio de Weimar, como sabemos, también renegaba de Newton y se esforzaba (sin ningún éxito)

---

82 Digamos que el mismo Newton muchas veces no distingue entre su visión-explicación de los fenómenos físicos y algunas disquisiciones más o menos filosóficas (o hasta religiosas) que suele insertar en sus trabajos. Estas, como regla, son muy absurdas. Respecto a hoy, en esa época existían menos frenos a la especulación desenfrenada, sin controles.

83 Según Hegel, "la relación mecánica, en su forma superficial, consiste en general, en ser las partes tomadas como independientes entre sí y con relación al todo". Ver su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pág. 76. Edit. Porrúa, México, 1977.

por desarrollar algunas teorías contrarias, vg. en el espacio de la óptica. Las investigaciones o disquisiciones de Goethe se pueden haber ido a la basura, pero interesa remarcar la *visión organicista* que solían manejar Goethe y su entorno. Tenemos, en consecuencia, una atmósfera intelectual que, si bien era hostil a la ciencia de la época, era favorable al desarrollo de una perspectiva dialéctica. La hostilidad a la ciencia se convierte en hostilidad a la visión mecanicista, al estilo de un Laplace o un Le Mettrie. La simpatía con el organicismo romántico (normalmente reaccionario y con un claro signo de irracionalidad) alimenta el desarrollo de una perspectiva dialéctica. Esto, al menos en dos puntos decisivos: i) los elementos se deben entender no por sí mismos, como entes aislados, sino en función de las relaciones (o modo de articulación) que establecen; ii) el todo es más que la simple suma de sus partes.

Hegel, que nació en 1770, de joven recibió el muy fuerte impacto de la Revolución Francesa. Se entusiasmó con ella y con sus ideales y, según se cuenta, con sus amigos Hölderlin y Schelling, plantó el 14 de julio de 1793 un famoso "árbol de la libertad", en torno al cual cantaron "La Marsellesa" y bailaron la "Carmagnola"[84]. Miembro al parecer activo de la francmasonería alemana, Hegel fue hasta su muerte un "azul", un ferviente admirador de Napoleón. Como que en la batalla de Jena, viendo pasar a Napoleón y sus tropas, llegó a exclamar que había visto "pasar la Razón a caballo". Al igual que otros intelectuales alemanes, incluyendo al mismo Kant, en su vida se combinó el rechazo al opresivo régimen político alemán, feudal y coercitivo, con su entusiasmo por las libertades y respeto a la razón que prometía la burguesía de esos tiempos[85]. Por lo menos la francesa. Pero como buen alemán tributario de una burguesía demasiado pazguata, cuando los jacobinos deben recurrir al terror para salvar a la

---

[84] En la actualidad, se piensa que ésta es una anécdota que sus amigos le colgaron al trío. Pero da fe de la imagen que proyectaban.

[85] En sus más tempranos y juveniles escritos, Hegel se queja amargamente del estado en que ha caído el pueblo alemán: "La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión". También señala, con singular agudeza, que "solamente un pueblo en estado avanzado de corrupción, de profunda debilidad moral, era capaz de convertir la obediencia ciega a los caprichos malvados de hombres abyectos en máxima moral para sí. Únicamente el largo tiempo de la opresión, el olvido total de un estado mejor puede llevar a un pueblo hasta este extremo". Ver "Fragmentos Republicanos (1794-1795)", en G.F. Hegel, *Escritos de juventud*, pág. 39. FCE, México, 1984.

Revolución, Hegel tiende a asustarse y a pedir "moderación"[86]. En nuestro autor, se observa una tendencia al conservadurismo que se acentúa con el paso de los años y, en algún sentido, opera en él una curiosa "unidad de opuestos": el afán de introducir la modernidad burguesa en Alemania y, a la vez, el de preservar no pocos elementos del antiguo orden[87]. En todo caso, para nuestros propósitos el punto a subrayar es el tamaño y grandeza del conflicto que le toca "contemplar" a Hegel, en su etapa de formación más temprana[88]. En Europa, de seguro fue el punto más álgido de la lucha de clases, tanto por la forma como por el contenido del conflicto, el cual, no olvidemos, con cargo a las guerras napoleónicas, terminó por envolver a toda Europa. Por decirlo de alguna manera, a sus veinte años, Hegel choca con la dialéctica (i.e. las contradicciones) en su máximo esplendor. Y vaya –al menos en la teoría– que la asimiló a fondo[89].

Nuestro autor, también, siempre fue un hombre preocupado por los asuntos políticos. Y a su modo, bastante recatado y escondidizo, tuvo cierta participación en el decurso político alemán. Como sea, interesa la preocupación. Y lo que ello acarrea: mirar, examinar, indagar, buscar comprender los términos y la dinámica que asume el conflicto político. Algo que también, por el tipo de percepciones que estimula, le ayuda a desarrollar su pensamiento.

---

[86] "En sus comienzos, la revolución suscitó ese entusiasmo del que Kant y Hegel se hacen eco, aunque prácticamente nadie o casi nadie sintiera la tentación de imitar a los audaces franceses. Pero como las dificultades se fueron acumulando, y en consecuencia, también la violencia, esa atracción se fue atenuando poco a poco. La mayor parte de los alemanes que en un principio se adhirieron a la Revolución y la apoyaron, se apartaron de ella desengañados, por no hablar de los que se volvieron francamente hostiles. El suceso que consumó la ruptura por su carácter brutal e inaudito fue la ejecución de Luis XVI el 21 de enero de 1793. El carácter simbólico de la decapitación, que con el tiempo ha perdido esa fuerza emocional, en aquellos momentos no escapó a nadie". Cf. Jacques D'Hondt, *Hegel*, pág. 71. Tusquets editores, Barcelona, 2002.

[87] Bastante menos condescendiente que D'Hondt, Auguste Cornu, comentando la filosofía del derecho que despliega Hegel, indica que "su sistema constituía un ensayo de compromiso entre el régimen absolutista y feudal y el régimen burgués". Cf. A. Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, pág. 377. Edit. Platina-Stilcograf, Buenos Aires, 1965.

[88] "Hegel ha forjado su pensamiento en un período de aceleración de la historia". Cf. J. D'Hondt, *Hegel y el hegelianismo*, pág. 96. Edic. Cruz O., México, 1992. Para una excelente presentación del contexto ideológico y político en que se inserta la obra de Hegel, ver Juan Mora Rubio, *Mundo y conocimiento*, capítulo I. UAM-I, México, 1990.

[89] Aunque, como buen alemán, trastrocando las clases sociales en pugna por categorías y conceptos.

III. Precauciones

Leer y entender a Hegel es bastante complicado. Su oscuridad es proverbial y ella puede desanimar al más osado de los lectores. De nuestro autor, Goethe decía que "es hombre de un talento eminente, pero le cuesta mucho expresarse". Pero hay algo más que incapacidades expresivas. En ocasiones, tal vez sin mucha conciencia, Hegel oculta tras la hojarasca de un lenguaje ininteligible, lo que no son sino argumentos mal hilvanados, razones que no encuentra y saltos ilógicos que no se atreve a reconocer. Es decir, no solo hay ideas poco claras. Peor aún, se vislumbra el afán de ocultar los errores con cargo a un lenguaje de seudo-iniciados. En el comentario de D'Hondt, en Hegel hay ideas que "se resisten a la explicación y al comentario razonable porque a veces son extravagantes en varios de sus aspectos. Hegel cae a menudo en la incoherencia, y al parecer se da cuenta y se debate como puede, con obstinación y como desesperadamente, para tratar de escapar a ella"[90]. Pero también está la moda y la vanidad, esa pose a la cual tan a menudo sucumben los intelectuales. En breve, esa casi sempiterna creencia de que si algo es oscuro, es por ser profundo. Schelling lo reconocía abiertamente: "En filosofía, el grado en que uno se apartaba de lo inteligible casi se convirtió en la medida de su maestría"[91]. Con todo, "la doctrina es tan rica que el fragmento más pequeño es valiosísimo y en él un pedazo de grandeza vale más que una mediocridad total"[92].

Los problemas, por supuesto, no son puramente formales o lingüísticos. También se generan por el contenido del argumento. Muchas veces, es la matriz idealista con que se maneja Hegel la que lo conduce a hipótesis simplemente grotescas (como cuando intenta conectar la naturaleza a la idea trascendental). En otras, es la dialéctica transmutada en pura sofistería y artificios verbales. Es decir, la incapacidad de someter el argumento a la dialéctica objetiva, al efectivo decurso de lo real. Toda esta acumulación de "desechables" a veces llega a marear. Y cansa. Y disgusta. Pero no es menos cierto que los hallazgos y luces que nos regala ese duro recorrido, recompensan con creces todos los malos ratos. Al cabo, uno se tropieza con el genio y su marca.

---

90 En *Hegel*, ob. cit., pág. 230.

91 F. Schelling, *Système de l'idéalisme trascendental*, citado por D'Hondt, ob. cit., pág. 213.

92 D'Hondt, ob. cit., pág. 226.

IV. Principios a recordar

Insistamos: en el sistema de Hegel hay muchos elementos desechables. Otros que son simplemente basura, especialmente en torno a su "filosofía natural". Pero también encontramos auténticos tesoros. Estos, son justamente los que debemos rescatar y *desarrollar*. Es decir, aplicar esa *negación asimiladora* sobre la cual tanto insistió nuestro pensador. Conviene por lo menos recordar algunos de esos puntos nodales. Al hacerlo, utilizamos una óptica bastante selectiva y nos concentramos en cuatro dimensiones fundamentales: a) la importancia que se les concede a las relaciones o interacción entre elementos, las cuales se ordenan en términos sistemáticos. De aquí el famoso díctum: "El todo es más que la suma de sus partes"; b) el supuesto ontológico de una realidad estratificada en que cabe distinguir una interioridad en que se localiza la esencia del fenómeno y una exterioridad que, si no está conectada a la esencia, funciona como una simple apariencia; c) la necesidad de entender lo real como un cúmulo de procesos o movimientos. De aquí otro díctum, el que viene desde Lucrecio: "lo único inmutable es la abstracción del movimiento"; d) entender que el movimiento y las transformaciones que éste supone, se explican a partir de las contradicciones que operan al interior de cada fenómeno. En lo que sigue pasamos a comentar estos aspectos.

1. Relaciones y orden sistemático

Uno: debemos entender la realidad como un *sistema de interacción*. Es decir, elementos que se relacionan entre sí, que por ende interactúan (el uno influencia en el otro y viceversa) y que, por lo mismo, no se pueden entender por separado sino, al revés, en términos de la interacción que establecen entre sí. Como escribe nuestro autor, "el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de recíprocas relaciones y de relaciones con otros objetos"[93]. Asimismo, podemos leer que "todo lo que existe está en relación, y esta relación constituye lo verdadero de toda

[93] G. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pág. 30 (Parte I, pág. 46). Edic. citada.

existencia"[94]. Por ejemplo, ¿se puede entender el capital al margen de la *relación* capital-trabajo? ¿Se puede entender el subdesarrollo (i.e. la economía periférica) al margen de las relaciones que éste establece con el polo desarrollado (o "centro") del sistema mundial de economía capitalista?

Refiriéndose a la dialéctica en general, Engels llegó a plantear que había que entenderla como "ciencia de la interrelación o concatenación universal"; al igual, la describe como "ciencia de las interrelaciones, en contraste con la metafísica"[95].

Dos: por debajo de esta hipótesis, encontramos otra: el universo se entiende como una *totalidad unitaria* (valga la redundancia) y en proceso. En cuanto proceso, se habla de un universo en desarrollo: desaparecen elementos y, sobremanera, aparecen nuevos y más complejos componentes. Ya volveremos sobre este punto. Por ahora, subrayemos que estamos en presencia de un *monismo ontológico*[96]. Como escribe Mure, "Hegel parte del supuesto de que el universo es una unidad única de elementos coherentes y de que la función de la filosofía, en tanto que opuesta a cualquier investigación especial y limitada, consiste en probar este supuesto mostrando

---

[94] G. F. Hegel , *Lógica* (pequeña), pág. 223. R. Aguilera editor, Madrid, 1971. El paréntesis del título es nuestro y lo agregamos para no confundir este texto con la *Ciencia de la Lógica*. Esta obra, la "pequeña" *Lógica*, es parte de la *Enciclopedia* (justamente la Primera Parte) y se suele publicar por separado cuando al texto original se incorporan los comentarios y agregados orales de Hegel en sus clases, los cuales fueron recogidos por sus estudiantes. Estos *suzatz* suelen ser utilísimos y, como regla, resultan mucho más claros que el enrevesado y muy apretado texto de Hegel.

[95] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, págs. 25 y 58. Edit. Cartago, Buenos Aires, 1975.

[96] "La interpretación monista del universo ha sido posible para este sistema mediante la idea de desarrollo. En el sentido más amplio del vocablo, la teoría evolutiva del universo, en oposición al supuesto de la existencia de formas invariables en el mismo, comprende todas las teorías según las cuales el estado actual del mundo ha surgido de un estado inicial a través de un nexo de cambios continuos según leyes naturales. Según el punto de vista mecanicista, el desarrollo del mundo se deriva de una primera ordenación de elementos rígidos y de sus relaciones dinámicas o de reposo, que transcurren según leyes naturales. Según la analogía con el organismo, se aceptan como operantes en los cambios leyes fundamentales de diferenciación y de vinculación estructural. Ambas clases de teorías pueden considerarse como teorías evolutivas. Pero habrá que distinguir de esas dos clases todas aquellas otras teorías que conciben, en alguna forma, como fuerza que procura el desarrollo, un principio espiritual inherente al mundo. A este grupo de teorías corresponde la de Schelling y Hegel. Y la forma de su monismo histórico-evolutivo se halla determinada por el punto de vista epistemológico a que esta época crítica tenía que someter toda concepción del mundo". Cf. Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, pág. 226. FCE, México, 1978.

este sistema en su coherencia como proceso y resultado"[97]. El mundo, en consecuencia, no está constituido por entes separados e independientes. Al revés, funciona como un todo integrado. Por lo mismo, la interacción le resulta absolutamente esencial.

Lo anotado acarrea un problema: si todo se relaciona con todo, ¿al querer estudiar un algo, nos vemos condenados a estudiar todo? O bien, dando un paso adicional: ¿cómo distinguir un fenómeno de otro fenómeno? Como obviamente esta distinción sí funciona, ¿debemos, para ser consecuentes, rechazar esa visión monista y la concatenación universal a la que apunta? La respuesta es conocida, si bien es cierto que, en última instancia, todo influye en todo, no es menos cierto que la *frecuencia de las interacciones* es muy desigual. Por lo mismo, la incidencia o impacto de un elemento en el otro también es muy desigual. La regla a aplicar sería: *la frecuencia de interacción va asociada a la fuerza de la interacción.* Por lo mismo, si partimos considerando un elemento o "parte", veremos que sobre él hay ciertos elementos que lo determinan con gran fuerza (y viceversa, nuestro elemento a su vez influye diferenciadamente en todo el resto del mundo. No olvidemos que hay interacción), los cuales, como regla, no son muchos. Hay otros que tienen una incidencia menor y, finalmente, si pudiéramos revisar cada elemento del universo, es claro que constataríamos que la mayor parte de ese conjunto cuasi-infinito tiene un impacto completamente marginal (cercano o tendiente a cero) en el elemento de marras. Esta realidad objetiva nos permite distinguir la "totalidad total" (i.e., el universo) de los "*todos relativos*". Es decir, de los *fenómenos diversos*, tales o cuales. Asimismo, avanzar a otro principio o directriz metodológica: lo que es parte en cierto contexto, funciona como todo en otro contexto: el sistema nervioso, por ejemplo, es parte del organismo humano, pero también puede ser considerado como un todo. El organismo, a su vez, es parte de la persona individual. Y ésta, que respecto al organismo es un todo, es también elemento o parte de la sociedad.

Tres: del factor *relacionamiento*, pasamos casi automáticamente a otro principio clave: *el todo es más que la simple suma de sus partes.* Para el caso, Bertalanffy ha sido muy preciso: "El sentido de la expresión algo mística 'el todo es más que la suma de las partes' reside sencillamente en que las características constitutivas no son explicables a partir de las características de partes aisladas (...) las características constitutivas son las que

---

[97] G.R.G. Mure, *La filosofía de Hegel*, pág. 13; edic. Cátedra, Madrid, 1988.

dependen de las relaciones específicas que se dan dentro del complejo; para entender tales características tenemos, por tanto, que conocer no solo las partes sino también las relaciones"[98].

Cuatro: el todo no es un simple amontonamiento. Por el contrario, funciona como *sistema*, como un *orden estructurado*. Los elementos y relaciones que integran el todo, en consecuencia, ocupan posiciones definidas que dan lugar a relaciones y movimientos definidos."Un sistema puede ser definido como un complejo de elementos interactuantes. Interacción significa que elementos, *p*, están en relaciones, *R*, de suerte que el comportamiento de un elemento *p* en *R* es diferente de su comportamiento en otra relación *R'*. Si los comportamientos en *R* y *R'* no difieren, no hay interacción y los elementos se comportan independientemente con respecto a las relaciones *R* y *R'*"[99]. La moraleja u orientación que de aquí se desprende es cristalina: tal o cual elemento o proceso solo se entiende, a cabalidad, si se examina y entiende el contexto o todo en el cual está inserto. Como dice el muy famoso dictum: "la verdad está en el todo"[100].

Cinco: el todo está estructurado en términos desiguales. Es decir, no todos los elementos y relaciones que integran el todo poseen la misma incidencia o significación. Algunos tienen más peso (o poder de determinación) que otros y viceversa. De aquí que podamos distinguir entre rasgos esenciales y no esenciales, entendiendo por los primeros aquéllos que, de ausentarse, implican también la disolución del fenómeno en cuanto tal.

V. Esencia y apariencia

El todo es un complejo de relaciones múltiples y jerarquizadas. Esto, nos lleva a apuntar a otro juego muy característico de sus rasgos. En un sentido general podemos sostener que la realidad funciona como una *entidad estratificada*, como un algo en que operan distintos niveles o zonas. Como

---

98 Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*, pág. 55. FCE, Madrid, 1976.

99 Ibídem, pág. 56.

100 Hegel escribe que "Montesquieu ha expresado el verdadero criterio histórico, el legítimo punto de vista filosófico, de considerar la legislación en general y sus determinaciones particulares, no aislada ni abstractamente, sino como momentos que dependen de una totalidad, en conexión con todas las determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de un período; conexión en la que aquellas adquieren su genuino significado, así como con tal medio, su justificación." Cf. G. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, pág. 25. Edic. UNAM, México, 1985.

escribe Bunge, "la realidad tiene una estructura de varios niveles. Es una hipótesis ontológica contenida en (y apoyada por) la ciencia moderna, la de que la realidad, tal como la conocemos hoy, no es un sólido bloque homogéneo, sino que se divide en varios niveles o sectores, caracterizado cada uno de ellos por un conjunto de propiedades y leyes propias"[101]. Algunos estratos son más profundos y, por ello, como regla resultan menos visibles, menos susceptibles de ser contabilizados por la simple percepción inmediata. Otros estratos o capas resultan más externos y más visibles. Por lo mismo, más fáciles de discernir. Por decirlo de alguna manera, es lo que *aparece* a simple vista. Para simplificar el argumento, nos podemos reducir a dos niveles y así, pasamos a hablar de la *interioridad* y de la *exterioridad* del todo o fenómeno.

De la interioridad decimos: a) en ella encontramos –si se quiere, en ella residen– los rasgos más *permanentes* o duraderos del todo; b) también, allí encontramos los rasgos más *esenciales* del todo. Por ende, también aquel rasgo (0 "esencia de primer orden") que, si lo retiramos, el ente de marras deja de ser lo que es; c) esos rasgos esenciales, normalmente resultan relativamente *invisibles*. Es decir, como regla, no son discernibles a simple vista; d) estos rasgos se manifiestan o expresan al través de la exterioridad del todo. O sea, salen a la luz, aunque no en términos directos sino que, como regla, en términos si se quiere tortuosos y muy oblicuos.

En cuanto a la exterioridad del todo, podemos sostener: a) se trata de rasgos (elementos, relaciones, etc.) bastante *numerosos* y que son *menos duraderos*. Es decir, acompañan al fenómeno durante un período que, como regla, es inferior al período de vida del fenómeno; b) se trata de rasgos *menos importantes*: tienen una influencia o *poder de determinación relativamente débil* en la marcha del fenómeno. Luego, al ser poco importantes, si desaparecen el fenómeno no pierde su identidad básica; c) en cierto sentido, operan como una especie de envoltura o recubrimiento. Pero a través de ellos *se manifiesta la misma esencia del fenómeno*; d) esa manifestación de lo interno por medio de la exterioridad del fenómeno, no es directa ni simple. Muy por el contrario, tiende a operar un "efecto de engaño": lo que aparece suele dar una imagen engañosa de lo que no aparece. Como que Marx llegó a sostener que "toda ciencia estaría demás, si la forma de

---

[101] M. Bunge, *La investigación científica*, pág. 321. Segunda edición; Edit. Ariel, México, 1992.

manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente"[102]; e) lo externo del fenómeno viene regulado o determinado por lo interno. Esto, en el contexto de una parcial autonomía de lo externo, algo lógico si se piensa en que no hay identidad ni tampoco pasividad de la exterioridad en relación al núcleo esencial. Y valga subrayar: es esta situación la que obliga a superar lo aparente y penetrar en el núcleo interno del fenómeno. Si lo esencial no fuera determinante, su indagación saldría sobrando.

El conocimiento, empieza obviamente por lo exterior. Superando o "negando" a éste, debe penetrar el fenómeno hasta descubrir su núcleo esencial. Luego, en un segundo y decisivo paso, debe ser capaz de conectar lo esencial con lo externo y concreto. O sea, *explicarlo.* Cuando esto tiene lugar, lo aparente en cuanto tal, se diluye. Es decir, *la apariencia es la exterioridad en cuanto ésta no ha sido rigurosamente conectada al núcleo esencial* y, por lo mismo, no ha sido bien explicada. Al respecto, Hegel señalaba "que no hay que limitarse a percibir las cosas bajo su forma inmediata, sino que hay que demostrarlas como mediatizadas por otro principio o, como teniendo en él su fundamento. Se representa aquí el ser inmediato de las cosas, por decirlo así, como una envoltura bajo la cual se oculta la esencia. Además, cuando se dice 'todas las cosas tienen una esencia', se entiende que no son verdaderamente tales como se muestran bajo su forma inmediata. Y no se tiene esta realidad de las cosas yendo simplemente de una cualidad a otra y de la cualidad a la cantidad y recíprocamente, sino descubriendo en ella un elemento permanente; y este elemento es la esencia"[103]. Conviene remarcar una y otra vez: uno y otro aspecto son partes constitutivas del fenómeno y no se pueden eliminar a partir de tal o cual prejuicio. El prejuicio de las formas externas (o "positivismo chato"), se olvida de lo esencial y termina por entregar visiones superficiales, deformadas y alienantes de lo real. El vicio esencialista se olvida de lo externo y transforma a la esencia en un algo metafísico e insondable. Como bien escribía el gran Whitman, "falta de uno es falta de ambos, lo invisible necesita prueba de lo visible"[104] Hölderlin, que fuera gran amigo de Hegel, apunta también con gran claridad: "La apariencia, ¿qué es, sino el aparecer del ser? / El ser, ¿qué sería, si no apareciera?"[105]

---

102 C. Marx, *El Capital*, Tomo III, pág. 757. Edic. cit.

103 G.F. Hegel, *Lógica* (pequeña), pág. 186. Edic. cit.

104 Walt Whitman, *Hojas de hierba* (traducción de F. Alexander). Edit. Novaro, Barcelona, 1973.

105 F. Hölderlin, *Poemas escogidos*, edic. Letras, Montevideo, 1938.

La esencia, considerada en cuanto tal, representa lo *universal* o común (no lo común externo, superficial, sin importancia. Sí lo común medular, decisivo) de los fenómenos. Asimismo, aparece como una *abstracción* y, por lo mismo, si se la toma tal cual, por separado, se puede considerar como un esqueleto, como un algo en que lo real complejo pareciera haberse perdido. En este contexto, se suelen escuchar expresiones como "demasiado esquemático", "demasiado abstracto", "irreal", etc. Frente a ellas, cabe puntualizar: i) lo esencial para nada nos aleja de lo real; muy por el contrario, es el camino que nos permite acercarnos a su intimidad, a su conocimiento más profundo y certero. Al respecto, Lenin fue muy claro: "El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto (...) no se aleja de la verdad, sino que se acerca a ella. La abstracción de la *materia*, de una *ley* de la naturaleza, la abstracción del *valor*, etc.; en una palabra, todas las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y completa. De la percepción viva al pensamiento abstracto, *y de éste a la práctica:* tal es el camino dialéctico del conocimiento de la *verdad*, del conocimiento de la realidad objetiva"[106]; ii) no es menos cierto que *si nos detenemos en lo universal abstracto del fenómeno*, se nos pierde lo concreto, lo complejo y multilateral de toda totalidad singular. Ante esta eventual carencia, siempre se ha erguido el reclamo romántico por lo singular-concreto, la sensación y reclamo frente a la conceptualización abstracta, a la cual se la critica por "empobrecer" lo real.

En reclamos de laya semejante conviene indicar los términos precisos del problema involucrado. Uno: en todo fenómeno concreto siempre encontraremos una multiplicidad casi infinita de elementos y relaciones. Dos: en la apropiación teórica –i.e. por medio de conceptos– de ese fenómeno, el pensamiento solo se preocupa de unos pocos elementos y relaciones, los que se suponen más decisivos y esenciales al operar del fenómeno. Tres: es más que obvio que en este proceder, pasamos de centenas o miles de elementos a unos pocos. En este sentido, hay una pérdida que tiene hasta realidad aritmética. Cuatro: en términos cualitativos, en vez de pérdidas hay ganancias: las que se obtienen al identificar los rasgos más decisivos del fenómeno. Es decir, puedo dejar de lado lo que no es

---

[106] V. I. Lenin, "Cuadernos filosóficos"; en *Obras Completas*, Tomo 38, pág. 165. La Habana, 1964. Podemos precisar: entre el pensamiento abstracto y la práctica hay un proceso intermedio: el que permite avanzar, como pensamiento, de lo universal-abstracto a lo concreto de pensamiento. Solo aquí puede darse una efectiva relación o contacto con la praxis.

importante y concentrar la atención en lo que sí lo es. Cinco: la teoría, en este nivel digamos de universalidad abstracta, trata como iguales a todos los fenómenos concretos que pertenecen a la misma familia. Pero no es menos cierto que ningún fenómeno concreto es exactamente igual a otro. Un hombre es un hombre, pero Pedro nunca será completamente igual a Pablo. Seis: si se trata de examinar y entender situaciones y fenómenos concretos, la teoría general es absolutamente imprescindible. Sin ella, ninguna comprensión verdadera será posible. No podré entender a Pablo si no tengo claridad sobre el ser hombre. Pero ese dominio teórico de lo universal-abstracto es insuficiente. Pablo sí es un hombre, pero con tales y cuales peculiaridades. En este sentido, es un singular en que anida lo universal. O sea, es una concreta unidad entre esos aspectos aparentemente opuestos. Siete: como en lo real concreto encontramos esa fusión-combinación de lo universal y lo particular, el pensamiento debe subordinarse a esta realidad, perseguirla con los recursos que le son propios y reproducirla adecuadamente en términos conceptuales. Ocho: lo anotado exige *ascender de lo abstracto a lo concreto*, en el espacio del pensamiento. Es decir, reproducir intelectualmente lo concreto-real como *concreto de pensamiento*. De este modo, esa multiplicidad de elementos y relaciones que tipifica al fenómeno material concreto, deberá representarse como una síntesis de múltiples categorías y conceptos, internamente engarzados[107].

Se trata, entonces, de pensar más y mejor. No de dejar de hacerlo. No hay aquí fallas de la razón que ameriten el recurso a tal o cual exorcismo, sino de una razón que debe proseguir su ruta y avanzar desde los niveles más generales a los más singulares. Es decir, cumplir con la famosa fase en la cual el pensamiento asciende desde lo más abstracto a lo más concreto. Que es el modo, por lo demás, en que se posibilita el test empírico[108].

Con todo, el reclamo por lo singular subsiste. A veces, porque predomina un acercamiento simplemente empírico a lo real, se desconocen sus jerarquías internas y no se advierte la importancia de captar lo esencial de los fenómenos. Es decir, hay aquí una actitud a-teórica que responde a

---

[107] Según Hegel, "el objeto de la filosofía no es, pues, en modo alguno, la abstracción vacía o el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto". Cf. *Lógica* (pequeña), pág. 128. Edic. cit.

[108] "Un principio importante se halla en el fondo del empirismo: que lo verdadero debe existir en la realidad y para la percepción". Hegel, ibidem, pág. 62.

una aproximación más o menos primitiva a lo real. En otras, el reclamo vale porque la tarea teórica se queda a la mitad de su camino: solo recorre el espacio que va del rechazo (provisional) de lo concreto inmediato a lo universal-abstracto y esencial. El reclamo que hiciera Sartre es muy conocido y lo podemos recoger: si deseo entender vg. a Flaubert, no basta señalar que se trata de un escritor que es parte de la burguesía agraria media en la Francia de mediados del siglo XIX. En ello, el gran novelista coincide con muchas otras personalidades. Por lo mismo, si queremos entender su singularidad, tenemos que ir más allá, hasta captar a fondo lo que hizo de Flaubert un Gustave Flaubert propiamente tal y no otra personalidad. Sartre, que también recoge el caso de Paul Valery, apunta: "Valery es un intelectual pequeño-burgués, no cabe la menor duda. Pero todo intelectual pequeño burgués no es Valery"[109]. Digamos que en el mismo Hegel, pese a sus reclamos, existe la tendencia a subsumir el todo concreto en su médula más esencial. De este modo, el todo se transforma (i.e. se visualiza) en una totalidad puramente *expresiva* de lo esencial, en que lo concreto externo no es más que una simple "manifestación" de lo interno. De hecho, se aniquila, lo cual nos condena a un peligroso mundo de puras esencias lógicas.

En suma, si el ascenso a lo esencial es condición *sine qua none*, la reducción de lo real a un mundo de esencias puras representa una caída en la peor de las metafísicas o escolásticas[110].

Valga también señalar: la capacidad para manejar, impulsar y asimilar el pensamiento abstracto es algo que depende de determinadas condiciones histórico-sociales. En términos gruesos, dicha capacidad tiene que ver con el nivel de desarrollo de las relaciones socioeconómicas que tipifican a las economías urbano-industriales. La extensión y masificación de los nexos mercantiles, introduce con bastante fuerza un modo de relacionamiento "abstracto" (i.e. impersonal) en que el papel de las emociones y la subjetividad se trata de eliminar o, en su defecto, reducir a su más mínima expresión. Por el contrario, tenemos que en los

---

[109] Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Tomo I, pág. 53. Edit. Losada, Buenos Aires, 1995. En realidad, un examen riguroso de la ideología de Valery puede llevar a hablar de un intelectual muy reaccionario y muy poco pequeño burgués. Sartre pudiera estar confundiendo el origen y la situación de clase de Valery con su *postura clasista*. Pero más allá de estas posibles diferencias, lo que interesa es subrayar el punto clave: para comprender lo concreto no basta lo universal abstracto.

[110] En el marxismo soviético, tal reduccionismo fue muy frecuente.

sistemas sociales asociados a un bajo grado de mercantilización, las relaciones sociales suelen funcionar con un componente subjetivo-emocional muy elevado. La contraposición "sociedad" *(gesselschaft)* versus "comunidad" *(gemeinschaft)*, que propusiera Tonnies, apunta bastante bien a estas diferencias estructurales.

Para nuestros propósitos, los puntos a subrayar serían: en las sociedades del primer tipo *(gesselschaft)* se despliegan pautas de comportamiento que favorecen el desarrollo de la ciencia y, en general, del pensamiento abstracto, sucediendo justamente lo contrario en las sociedades más atrasadas que responden a un orden comunitario *(gemeinschaft)*.

En estas sociedades comunitarias, con un fuerte contenido rural-agrario, suele darse una mayor capacidad para *percibir* los aspectos emocionales de la vida y la singularidad de los fenómenos concretos. Aunque valga remarcar: no se va más allá del campo de las sensaciones y percepciones de los fenómenos involucrados. Es decir, no se avanza a su conocimiento racional, el que opera por medio del pensamiento. Peor aún, se llega muy pronto a pensar que el camino a lo concreto *no puede* ser transitado por la razón. En este contexto, surge una postura de graves consecuencias: esas insuficiencias que se le adjudican a la razón deben ser superadas con cargo a otros "vehículos": la intuición, la "revelación", la fe, la "iluminación", etc. El movimiento ideológico que aquí tiene lugar es muy claro: primero se deja un vasto campo de la realidad fuera del alcance de la razón y luego, en un segundo movimiento, se procede a hacer el panegírico de lo irracional.

Hegel fue muy crítico de esta perspectiva irracional. Primero: critica la subjetividad y arbitrariedad del criterio de verdad que se maneja. De acuerdo a éste, algo es verdadero en cuanto es un hecho de conciencia que al sujeto le parece indisputable. Además, se supone que "lo que yo encuentro en mi conciencia es elevado (...) a cosa que se encuentra en la conciencia de todos"[111]. Segundo: advierte sobre la irracionalidad del criterio y sus consecuencias: "de la afirmación de que el saber inmediato debe ser el criterio de verdad, se sigue (...) que toda superstición y culto de ídolos es declarado verdad, y que el contenido del querer, por injusto e inmoral que sea, se encuentra justificado"[112]. Hegel no rechaza el llamado de lo

---

[111] G. F. Hegel, *Enciclopedia...*, pág. 47, edic. cit.

[112] Ibidem, pág. 48.

particular, pero lo busca por una ruta muy diferente: "no se mantiene en la desesperación de lo diverso, y en oposición al presentimiento romántico, la síntesis que busca no se realiza en la comunión sentimental con la naturaleza o con el arte, no se logra por el desmayo de la razón en beneficio de la sensibilidad. Para el *concepto* (la filosofía de Hegel, J.V.F.) la unificación de lo múltiple existe –y aquí abandona la negatividad del escéptico–, pero ella es obra de la razón y no comunión inexpresable con el todo –y aquí se despide del romántico–. Él asegura que desertar de la vía de la razón es condenar la empresa sacrificando lo esencial"[113].

En lo expuesto subyace también un claro conflicto político entre el conservadurismo asociado al *ancien régime* y el progresismo racionalista, sea burgués u obrero. Por lo mismo, no es nada casual que los alegatos romántico-irracionales hayan surgido con especial fuerza en países que tardaron mucho en romper con el antiguo orden: Alemania, Italia, etc. O bien, que resurjan con alguna nueva cara ("post-moderna") en la fase de decadencia histórica del capital[114].

VI. Movimiento y cambio endógeno

La esencia es lo perdurable, lo que permanece en el ser. Quizá por ello, la categoría se suele asociar a una visión estática. Pero no es esto lo propio de la dialéctica. Aquí, la esencia se entiende como un *movimiento* y, más aún, se sostiene que la identidad de un ser radica en el movimiento específico que le es propio o *esencial*. Por lo mismo, se sostiene que un

---

[113] Sergio Pérez Cortés, *La política del concepto*, págs. 79-80. Edic. UAM, Iztapalapa, México, 1989. En este texto se encuentra un excelente y nada trillado análisis de la filosofía política de Hegel.

[114] En esta perspectiva, se han desarrollado "interpretaciones" de Hegel que parecen delirantes. El inglés Rosen, por ejemplo, sostiene que Hegel no busca esbozar otra lógica sino que, simplemente rechazar todo procedimiento lógico. Y, para Hegel, despreciando brutalmente sus planteos centrales, habla de "hiper-intuicionismo". Cf. Michael Rosen, *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge University Press, 1982. De paso, digamos que las interpretaciones de Hegel suelen ser muy disímiles. Algunos lo inscriben en una perspectiva de corte existencialista, algo emparentado a Kierkegaard y al mismo Heidegger. En el ámbito anglosajón contemporáneo abundan los autores que lo entienden, curiosamente, como un "teórico de las armonías". Para un dialéctico, esta idea pudiera parecer un auténtico delirio, pero el Hegel conservador y prusiano de sus últimos años, quizá de pie a estas manipulaciones, bastante interesadas por lo demás. Como sea, tomar pie de algunos textos que en el total de la obra son claramente secundarios, no parece el mejor modo de acercarse a un autor.

algo difiere de otro algo en tanto el movimiento que le es esencial es diferente en uno y otro caso[115]. Pero adviértase, este movimiento, en cuanto esencial, no debe moverse. Se trata de un movimiento que se reproduce, que perdura en tanto perdura el ser. Si se quiere, estamos en presencia de *un movimiento que no se mueve*. En algún grado, los griegos se aproximaron no poco a esta visión. Pero en la perspectiva que nos preocupa hay algo más: *el movimiento del movimiento*. La hipótesis subyacente nos indica: hay fenómenos que desaparecen, que dejan de ser. Y, sobremanera, la realidad se desarrolla y torna más compleja: aparecen novedades, nuevos seres o entidades y, en consecuencia, nuevas esencias y nuevos movimientos esenciales. El desarrollo, por lo mismo, implica avanzar desde cierto tipo de movimiento esencial (que suele desaparecer) a otro tipo de movimiento esencial. Un ser determinado se transforma en otro ser determinado: mientras el uno desaparece, el otro comienza a nacer. Por eso decimos que *el movimiento se mueve*. Es decir, *cambia*.

La realidad, en consecuencia, es productora de nuevas realidades. A la vez, es también asesina de otras[116].

Tenemos, en consecuencia: i) un movimiento que permanece igual a si mismo, que se reproduce en cuanto tal; ii) un movimiento que cambia y se transforma en otro. Por lo mismo, emerge una doble temporalidad: la del ser idéntico, el que se reproduce como tal; y la del ser que deviene otro. Pero entre uno y otro tipo de movimiento no hay murallas chinas. Muy al contrario, es la misma dinámica interna del movimiento que perdura y que asegura la identidad del ser, el que prepara internamente las condiciones para el salto cualitativo a otro tipo de movimiento. Al final de cuentas, tenemos que la realidad, en su dimensión histórica (natural y social), opera como una sucesión interminable entre movimientos que se

---

115 "Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y bajo el agua, no existe y no vive sino en virtud de un movimiento cualquiera". Cf. C. Marx, *Miseria de la filosofía*, pág. 88. Edit. Progreso, Moscú, 1974.

116 Whitman, la llega a ver como una verdadera "fábrica divina":
Siempre lo mudable,
siempre la materia que cambia, que se desmorona, que vuelve a unirse.
Siempre los talleres, las fábricas divinas (..).
En Walt Whitman, *Hojas de Hierba*, edición citada.

preservan y movimientos que se transforman: es decir, que mueren y que nacen[117].

Movimiento es sinónimo de cambio. En este contexto, Hegel distingue entre cambios cualitativos y cuantitativos. Los primeros afectan a la misma esencia del todo. Determinan, por ende, una mutación cualitativa: el fenómeno deja de ser lo que es. Los segundos, afectan a rasgos que no le son consustanciales. Si se trata de rasgos importantes (mas no esenciales), su emergencia, podemos decir, provoca el paso de una fase a otra en el curso de la historia del fenómeno. En teoría, los diversos rasgos de un todo se podrían ordenar en términos de su importancia objetiva en la marcha del todo. Como esta significación (o "poder de determinación") es desigual, podríamos también hablar de "esencias de primer orden", de "segundo orden" y así sucesivamente. Siendo esta gradación la que permite periodizar la marcha o decurso del todo, en el sentido ya mencionado.

En este contexto, Hegel también maneja la categoría "*medida*". Esta la entiende como la "cualidad cuantificada". Más precisamente, podríamos hablar del *campo de variación* que posibilita la esencia del fenómeno. Es decir, todos los cambios que se pueden dar al interior del todo sin que se vea afectada su identidad más esencial (o esencia de "primer orden")[118]. En esto conviene también advertir: que tales alteraciones no cambien la identidad esencial significa que los rasgos del caso pueden coexistir. Pero esta coexistencia no equivale a una compatibilidad armónica. La regla es más bien otra: que operen determinados conflictos (i.e. contradicciones)

---

[117] Se suele sostener que este "movimiento del movimiento" es más rápido y frecuente en los fenómenos sociales. Por el contrario, en el espacio de la naturaleza per se, la velocidad de los cambios es menor. Es decir, los fenómenos o entidades del caso, son de "larga duración". De hecho, es tan larga esta duración que dan esa imagen de fijeza e inmutabilidad que se les suele atribuir a los fenómenos naturales. Es probable que esta característica haya llevado, a no pocos autores, a rechazar el carácter dialéctico de los procesos naturales.

[118] El problema, como le es usual, es tratado por Hegel en términos de sus categorías "lógicas". Según comenta Pinkard, "la 'Doctrina del Ser' se ocupa de los tipos de juicios que emitimos sobre entidades finitas que llegan a ser y dejan de ser. Pero los juicios de esta índole se subdividen a su vez en tres grandes tipos: los juicios relativos a los aspectos cualitativos de las cosas que llegan a ser y dejan de ser, los relativos a los aspectos cuantitativos de tales cosas, y los relativos a los modos según los cuales se combinan nuestros juicios sobre las cosas cualitativas y cuantitativas (como, por ejemplo, cuando decimos que un torrente crece hasta convertirse en río), a estos últimos los llama Hegel juicios de 'medida'". Cf. Terry Pinkard, *Hegel*: pág. 443. Edit. Acento, Madrid, 2001. Si en vez de hablar de lógica hablamos de procesos reales, las citadas categorías resultan bastante más pertinentes.

entre los diversos elementos o "espacios" que componen el todo. Lo cual, genera las correspondientes tensiones. Algo que, a su vez, acelera, ya sea el cambio de los rasgos secundarios, ya sea el cambio de los rasgos medulares. Siempre existe cierto desajuste interno. Aunque no es menos cierto que sin un mínimo de "correspondencias (compatibilidades) estructurales" internas, el todo no puede existir. Luego, si se rompe ese mínimo o "medida", el todo se desintegra y deviene otro, cualitativamente diferente.

Recapitulemos: en términos de categorías centrales, tenemos: singularidad cualitativa = rasgo esencial ⇒ movimiento esencial. O sea, la cualidad o rasgo esencial va asociado al movimiento esencial.

Dado este paso, nos podemos interrogar: ¿por qué este movimiento y cambio incesante?

En la perspectiva que nos interesa, debemos subrayar tres puntos centrales.

Uno: la causa o fuente del movimiento (por ende, del cambio), debe buscarse en el interior de los fenómenos y no en eventuales causas externas. En consecuencia, podemos hablar de un *auto-movimiento* y de cambios que vienen determinados por la misma naturaleza interna del fenómeno. En este contexto, es interesante recordar el concepto de desarrollo económico manejado por Schumpeter. Para éste, un economista ajeno a la tradición neoclásica, el desarrollo supone cambios de orden cualitativo y que son engendrados por la misma dinámica interna de los procesos económicos. En sus palabras, "entendemos por 'desenvolvimiento' (léase "desarrollo", J.V.F.) solamente los cambios de la vida económica que no hayan sido impuestos a ella desde el interior, sino que tengan un origen interno"[119].

Dos: el cambio o movimiento se explica a partir de las contradicciones que tipifican al fenómeno o totalidad. Como escribe Hegel, "la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad"[120]. Asimismo, señala que "algo es viviente solo cuando contiene en sí la contradicción (...); el movimiento es la contradicción misma *en su existencia*"[121]. El punto es importante y ataca directamente a los muy extendidos prejuicios del

---

119 J. Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico*, pág. 74. FCE, México, 1978.

120 G. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, pág. 386. Edit. Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.

121 Ibidem, pág. 387.

sentido común: como regla, éste cree que la contradicción provoca un efecto de parálisis, de atascamiento. Y que la vida y la actividad aparecen cuando esa contradicción es eliminada. En Hegel, la óptica es radicalmente opuesta: la contradicción, en nuestro autor, viene a ser la fuente misma de la vida y el movimiento.

Tres: el rasgo uno se explica por el rasgo dos. Es decir, como son las contradicciones la fuente o raíz de todo movimiento, y como éstas se sitúan en la interioridad del fenómeno y constituyen su misma esencia, pasamos, en consecuencia, a hablar de un movimiento o *cambio internamente generado*. Como apunta Hegel, el "automovimiento (...) no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción"[122]. En los numerales que siguen pasamos a preocuparnos de estos aspectos: las contradicciones internas a cada fenómeno como fuerzas motrices –si se quiere impulsoras– del movimiento que tipifica a la realidad en todas sus múltiples expresiones.

VII. Cambio y contradicción

Para algunos autores, el campo de validez de la dialéctica abarca al conjunto de fenómenos naturales y sociales. Para otros, solo se aplica a los fenómenos socio-históricos. Aunque en los últimos tiempos, con cargo al avance de las ciencias biológicas, de la teoría de sistemas, de los fractales, etc., se empieza a aceptar, al menos en algún grado, que el enfoque dialéctico también refleja a los procesos naturales. Como sea, el fenómeno preciso de la *contradicción* suele ser más difícil de aceptar, sobremanera para el mundo inorgánico. Aquí, no entraremos en esta discusión. Como nuestro interés se centra en los fenómenos socio-históricos, donde la existencia de contradicciones es más que evidente, saltarnos tal discusión no representa un problema mayor.

En el campo de los "dialécticos", la jerarquía de la categoría contradicción no es unívoca. Para Lukacs, por ejemplo, la categoría central de la dialéctica es la totalidad: "La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia"[123]. Otro autor, Roger

---

[122] Ibídem, pág. 386.

[123] G. Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, pág. 29. Edit. Grijalbo, México, 1969.

Garaudy, apunta que "el concepto principal del método hegeliano es el de la totalidad"[124]. Aunque luego matiza: "La contradicción es, con la totalidad, el concepto central del método, de la lógica hegeliana"[125].

Autores más ligados al campo político son tajantes en considerar a la *contradicción* como categoría central. Lenin, por ejemplo, escribe que "la dialéctica puede ser definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Esto encarna la esencia de la dialéctica". Agregando que "la dialéctica, en el sentido correcto, es el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos"[126]. Mao Tse Tung no es menos claro: "La ley de la contradicción en las cosas, es decir, la ley de la unidad de los contrarios, es la ley más fundamental de la dialéctica materialista"[127]. Asimismo, escribe que "la ley de la unidad de los contrarios es la ley fundamental de la naturaleza y la sociedad y, por consiguiente, también la ley fundamental del pensamiento."[128]. Estas opiniones no deben extrañar: los políticos suelen ser bastante más sensibles que los académicos al fenómeno de la contradicción, como que su campo de acción gira justamente en torno a los conflictos sociales. Es decir, un espacio donde el fenómeno resulta visible y muy evidente.

Curiosamente, se trata de una categoría muy poco trabajada. A ella se alude con gran frecuencia, pero –salvo el caso de Mao– no se dispone de un tratamiento sistemático y riguroso sobre este punto.

¿Qué debemos entender por *contradicción*?

Una contradicción es una *unidad de opuestos*. Es decir, en ella podemos distinguir dos polos o contrarios. La contradicción se define a partir de estos dos polos, los cuales no suelen ser equipotenciales. O sea, su incidencia o poder de determinación es desigual. Por ello, en el seno de una contradicción dada, se distinguen su aspecto o *posición dominante* y su aspecto o *posición subordinada*. Estas, recalquemos, son posiciones que existen en el seno de la contradicción y que son ocupadas por los respectivos opuestos. Por eso, del opuesto o contrario que ocupa la posición dominante decimos que funciona como *opuesto dominante*. Y

---

124 Roger Garaudy, *Dios ha muerto*, pág. 165. Edic. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1961.

125 Ibidem, pág. 172.

126 V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, págs. 214 y 246. Edic. citada.

127 Mao Tse Tung, "Sobre la contradicción", en *Textos escogidos*, pág. 87. Edic. en Lenguas extranjeras, Pekín, 1976.

128 Ibidem, pág. 132.

del que ocupa la posición subordinada, decimos que funciona como *opuesto subordinado*.

Las contradicciones se mueven. Es decir, despliegan una dinámica determinada. En ella, se pueden distinguir tres momentos fundamentales, los cuales van marcando el *desplazamiento posicional de los opuestos*: a) la fase en que el opuesto digamos A, ocupa el papel dominante; b) la fase en que tiene lugar un relativo y momentáneo equilibrio de fuerzas entre el opuesto A y el opuesto B; c) una tercera fase en que el opuesto B es el que ocupa la posición dominante y, en consecuencia, el opuesto A se transforma en aspecto subordinado. En suma, tenemos dos opuestos y dos posiciones. Luego, sostenemos que la dinámica particular de cada contradicción viene dada por el desplazamiento posicional de los contrarios u opuestos.

En cada contradicción particular, podemos hablar de lo que es su configuración "normal" o "clásica". Si se quiere, de su "*forma adecuada*". Lo cual, significa identificar aquel aspecto o contrario que, en condiciones "normales", debe jugar como aspecto dominante, lo cual también significa identificar al otro aspecto en su papel "subordinado". Si, por ejemplo, el todo a examinar fuera la formación social capitalista, diríamos que lo "normal" es encontrar al polo del capital en calidad de aspecto dominante y al polo del trabajo asalariado en calidad de aspecto subordinado. Consecutivamente, cuando el aspecto "normalmente subordinado" se desplaza y pasa a ocupar el papel de aspecto dominante, podemos hablar de una crisis estructural mayor. Es decir, la contradicción estaría en vías de resolverse y de desaparecer. Por lo menos, se abriría esta posibilidad como una opción real. En nuestro ejemplo, el dominio del trabajo asalariado, si se finiquita, debe provocar la quiebra final del capitalismo. O sea, la desaparición de la contradicción de marras, lo que también implica la disolución del trabajo asalariado per se. Aunque este desenlace no es fatal: en ocasiones, por decirlo de alguna manera, la contradicción no se resuelve en ese sentido sino que tiene lugar una recomposición de la contradicción: o sea, una vuelta a su configuración normal.

En cuanto a la contradicción per se, conviene hacer una breve mención a dos falacias más o menos frecuentes.

Una: confundir lo distinto con lo contradictorio. En el mismo Hegel se observa la tendencia a entender lo que es y su negación o lo que no es (un poco a partir de la célebre expresión de Spinoza de que

"toda definición es una negación") como una unidad de contrarios. Esto es pura retórica: una estrella no es un gato y viceversa un gato no es una estrella. Pero aquí no hay ninguna unidad, ninguna realidad unitaria[129]. Se trata, en consecuencia, de exigir fenómenos que se comporten como entidades unitarias, es decir, *reales*. De no hacerlo, pasamos a confundir los juegos verbales con la eventual dialéctica objetiva[130].

Un segundo y común problema se refiere a la llamada "identidad" de los contrarios. En este caso, se confunde "unidad" con "identidad". En un sentido estricto, si hablamos de identidad, simplemente destruimos la unidad de los opuestos o contrarios: éstos, por definición, deben ser dos. Pero si hay identidad, solo hay uno. En Lenin, también aparece el vocablo "identidad", pero advierte de inmediato que lo usa como equivalente a "unidad". Pero, ¿para qué generar equívocos usando como sinónimos palabras con tan diferente significado? Incluso autores normalmente muy agudos como Iliénkov, se han tomado en serio lo de la "identidad" y señalan que "la ley dialéctica de la coincidencia de contrarios, que llega hasta su identidad"[131]. O bien: "la ley de la unidad, de la coincidencia que llega hasta su identidad"[132]. Mao también recoge el vocablo "identidad" pero, más cuidadoso, pasa de inmediato a explicar el sentido en que lo usa. Al respecto, señala los dos sentidos que supone el vocablo: a) "ninguno de los dos aspectos contradictorios puede existir independientemente del otro. Si falta uno de los contrarios, falta la condición para la existencia del otro (...). Cada uno

---

129 Esto no implica desconocer la unidad de la materia, de lo real. Simplemente, se limita a recoger un hecho ultra elemental: entre tales o cuales aspectos o partes (por ejemplo entre una estrella y un gato) la interacción es despreciable. O sea, aunque no sea igual a cero, el impacto es lo suficientemente pequeño como para que, para efectos prácticos, lo dejemos completamente de lado. Si bien se piensa, la misma posibilidad de disciplinas o ciencias particulares, viene dada por esta situación.

130 El mismo Hegel, comentando a Heráclito, advierte que "lo esencial es que cada tono especial (se refiere a los tonos musicales, J.V.F.) difiera de otro, pero no abstractamente de otro cualquiera, sino del otro *suyo*, de tal modo que, además de diferir, puedan unirse. Lo particular, lo concreto, solo es en cuanto que en su concepto va implícito también su contrario en sí. La subjetividad, por ejemplo, es lo otro con respecto a la objetividad y no con respecto a un pedazo de papel, supongamos, lo cual sería absurdo; y, en cuanto que cada cosa es lo otro de lo otro como de *su otro*, en ello va implícita su identidad." Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomo I, pág. 264. FCE, México, 2002. El texto es muy preciso, lo que no quita que en no pocas ocasiones, el mismo Hegel traicione esa norma.

131 E. V. Iliénkov, *Lógica dialéctica*, pág. 354. Edit. Progreso, Moscú, 1977.

132 Ibidem, pág. 379.

constituye la condición para la existencia del otro. Este es el primer sentido de la identidad"[133]; b) "en razón de determinadas condiciones, cada uno de los aspectos contradictorios de una cosa se transforma en su contrario cambiando su posición por la de éste. Tal es el segundo sentido de la identidad de los contrarios"[134]. Estos dos sentidos son correctos y ya los hemos mencionado, pero confirman que el vocablo "identidad" debe ser completamente desterrado.

Avancemos otro paso. Como regla, no existen totalidades simples. Todas ellas existen como entidades complejas, multilaterales. Por lo mismo, podemos sostener que en cualquier totalidad real anidan *múltiples contradicciones*, las que tienen una significación que es *desigual* y *variable*.

Esta multiplicidad, como tal, pudiera resultar inmanejable. Pero como son contradicciones desiguales y variables, podemos proceder a ciertos reagrupamientos que nos permiten intelegir los procesos en juego.

Una primera agrupación es la que distingue entre la *contradicción esencial o básica* (también se emplea el vocablo fundamental) y *todas las demás* (o "conjunto no básico"). ¿Qué debemos entender por *"contradicción básica"*?

Por ésta, entendemos aquella contradicción que:

a) Marca la *identidad esencial* del fenómeno. Por ende, se trata de aquella contradicción que, si desaparece, nos señala la presencia de una mutación cualitativa: el fenómeno o todo deja de ser y se transforma en otro, completamente diferente y, por lo mismo, asentado en *otra* contradicción básica.

b) El rasgo antes indicado también supone que la contradicción básica se localiza en el *espacio más esencial* del todo. Si se trata vg. del desarrollo social, este espacio es el de las relaciones de propiedad. En consecuencia, es en el espacio de la propiedad donde debemos buscar a la contradicción básica de tal o cual sistema social.

c) La contradicción básica funciona como *principio unificador* del todo. Es decir, es la base que asegura la *coherencia interna* del todo. Esto significa que: i) el resto de los elementos (procesos, relaciones) del todo deben ser *congruentes* o *compatibles* con el rasgo y contradicción esenciales (o "básicos"; ii) que si esa congruencia no es posible, esos otros elementos deberán ser "expulsados" (si llegan a aparecer o, más simplemente, no admitidos

---

[133] Mao Tse Tung, ob. cit., pág. 122.

[134] Ibídem, pág. 123.

en el todo); iii) por ende, el "filtro de admisión" viene determinado o impuesto por el rasgo o contradicción básica.

Dicho lo anterior, conviene agregar de inmediato: La congruencia es condición de la estabilidad relativa (i.e. de la reproducción) del todo, pero para nada es absoluta o perfecta. Siempre existen determinadas incompatibilidades o desequilibrios y la reproducción del todo supone que no superan cierto nivel. Si lo hacen, es signo de que: i) la contradicción básica (o rasgo esencial) ha perdido su capacidad para subordinar y controlar el desarrollo de los otros aspectos y contradicciones; ii) estamos en presencia de una crisis estructural mayor y que, muy posiblemente, pudiera desembocar en un cambio cualitativo de primer orden.

Al lado de la contradicción básica, existen *todas las demás*. Pero éstas son excesivamente numerosas y, por lo mismo, para propósitos teóricos, inmanejables. Amén de que el examen de la dinámica del todo, en virtud del principio de "estructuración jerárquica" de lo real, se puede y debe hacer con cargo a menos variables.

Pasamos, en consecuencia, a distinguir entre el conjunto de *contradicciones relevantes o significativas* y el conjunto de *contradicciones no relevantes*. En este último conjunto la frecuencia de entradas y salidas es altísima y algunas de ellas pueden desarrollarse hasta aparecer en el primer conjunto. Pero como regla, solo para estudios de carácter micro-social (de corte psicológico) alcanzan alguna relevancia. Por ejemplo, en el seno de cada familia, siempre encontraremos determinadas contradicciones: entre padres e hijos, entre los cónyuges, etc. Si se trata de examinar la biografía individual de tal o cual persona, esos datos resultan imprescindibles. Si se trata de examinar el decurso histórico del país, como regla no tendrán ninguna importancia.

Para la dinámica macro-social, lo que interesa es el conjunto de contradicciones relevantes. En este conjunto podemos ordenar esas contradicciones de acuerdo a su "poder de determinación", es decir, según su incidencia en la marcha del todo. A la vez, podemos distinguir: i) el papel de *contradicción principal*; ii) los papeles de *contradicciones secundarias*.

¿Qué entendemos por *contradicción principal*?

a) Se trata de una *posición* al interior del todo y no de tal o cual contradicción, que por su naturaleza específica, deba monopolizar tal posición.

b) Esta posición, a lo largo de la vida del todo, es ocupada por diferentes contradicciones. En cada momento o fase del desarrollo del todo, *solo una* contradicción puede desempeñar el papel de principal, pero en el curso de este desarrollo, la contradicción principal va variando.

c) Se trata de la contradicción que *define el conflicto central del momento o período*, el que pasa a ocupar el primer plano de la escena social. Lo cual está en función de dos factores: i) la agudeza del conflicto interno de la respectiva contradicción. Por lo mismo, podemos suponer que cuando una contradicción se transforma en principal, es porque también, en su interior, se está produciendo un desplazamiento de contrarios; ii) el lugar que en la estructura del todo ocupa esa contradicción. Según cuál sea ese lugar, mayor o menor va a ser la conmoción que provoque, en el todo, el movimiento de la contradicción.

d) Es la contradicción que, al definir el conflicto central del período, también está provocando el *alineamiento de las diversas fuerzas sociales en torno al conflicto* de marras. Se trata tanto de las fuerzas sociales activas, como de las pasivas. Estas, se suelen alinear –inconscientemente– con el lado conservador. Aunque el peso de las fuerzas pasivas suele disminuir considerablemente en cuanto el papel de contradicción principal es ocupado por las contradicciones más decisivas y esenciales.

e) Los desplazamientos de la contradicción principal marcan *el desarrollo del todo, las fases o etapas por las cuales va atravesando*. Lo cual supone mutaciones cualitativas, que serán tanto más importantes según el grado de importancia que, para el todo tenga la respectiva contradicción.

f) Si es la contradicción básica la que pasa a desempeñar el papel de contradicción principal, la mutación *ad portas* será de orden mayor: el todo se transformará en un fenómeno cualitativamente diferente. Por ejemplo, el capitalismo ya no estará pasando de una *forma* capitalista a otra, sino habrá un salto desde el mero capitalismo hacia *otro* modo de producción, vg. de tipo socialista.

g) En el proceso de desarrollo del todo, no debe esperarse un decurso estrictamente lineal. Se suelen dar zig-zags y hasta retrocesos. La contradicción, en vez de desaparecer (i.e. resolverse), puede recomponerse. El aspecto dominante que había perdido su posición de dominio puede recuperar esa posición. El conflicto central, por ejemplo, puede ya girar en torno a la opción capitalismo-socialismo: o sea, la contradicción básica se ha transformado en principal. Y hasta podemos suponer que sea el trabajo asalariado el que llega a funcionar como aspecto principal. Pero el paso o salto cualitativo a favor del socialismo no es fatal. Puede darse una recomposición. La contradicción básica reasume su "forma adecuada" y abandona el rol de contradicción principal. Por lo mismo, el cambio cualitativo que ella anuncia deja de estar a "la orden del día".

En cuanto a las *contradicciones secundarias*, conociendo las características de la principal, son fáciles de entender. Como sea, valga volver a remarcar: i) para nada son infinitas. Mas bien, para un todo determinado, son relativamente poco numerosas; ii) son contradicciones que tienen una gran importancia: son relevantes y juegan un importante papel en la marcha del todo; iii) interactúan entre sí y con la contradicción principal. Es decir, influyen sobre las otras y, a la vez, son influidas por esas otras. Al cabo, se trata de no olvidar que estamos en presencia de un complejo *sistema de contradicciones* y, por lo mismo, se aplican todas las reglas metodológicas que se derivan de la noción de sistema.

Las contradicciones y el movimiento del todo

De acuerdo a lo que hemos venido exponiendo, podemos identificar diversos tipos de movimientos. El primero, tiene lugar *al interior de una contradicción* y se refiere al desplazamiento de los opuestos, desde una posición de aspecto dominante (subordinado) a otra de aspecto subordinado (dominado). El segundo tipo de movimiento tiene lugar al interior del conjunto de contradicciones significativas y se refiere al *cambio en las posiciones relativas* de las correspondientes contradicciones. Tenemos el caso más general: cambia el "poder de determinación" o "peso relativo" de cada contradicción. Es decir, se altera el poder de incidencia que en la marcha del todo ejerce tal o cual contradicción. Luego, como un caso particular de este tipo de movimientos, señalamos el desplazamiento de tal o cual contradicción desde la *posición de contradicción secundaria a la posición de contradicción principal.* Otro movimiento especialmente importante es el que afecta a la contradicción básica. Aquí podemos encontrar tanto un eventual desplazamiento de sus opuestos como el ascenso de esta contradicción al papel de contradicción principal.

Por supuesto, el movimiento del todo (que es un "todo desgarrado", Sartre *dixit*) viene determinado por la dinámica de sus contradicciones. En un sentido muy general, en la historia del todo podemos distinguir dos fases que amén de su diferencia cronológica, se distinguen por el tipo de desajuste dominante. En la fase primera, la dinámica trabaja a favor de la consolidación del todo. En la fase segunda, a favor de su descomposición y desintegración. Expliquemos el punto.

En la primera fase, los desajustes reflejan primordialmente la subsistencia de formas viejas. Es decir, coexisten rasgos de lo nuevo y lo viejo en un fenómeno que inicia su proceso de desarrollo. En este contexto, el

poder unificador o "coherentizador" de la contradicción básica resulta especialmente poderoso y, en cada momento o período, la contradicción principal se resuelve aniquilando lo viejo. En que el avance a lo nuevo también implica una mayor correspondencia o "armonía" entre las diversas partes del todo. Es decir, las "contradicciones entre las contradicciones" se van suavizando y el sistema va asumiendo sus formas más adecuadas o clásicas.

En la segunda fase histórica, empiezan a emerger desajustes que indican tanto el deterioro del sistema como la presencia de los elementos que pueden, a futuro, llegar a conformar un orden cualitativamente diferente y superior. En este caso, los desajustes entre los diversos espacios de la formación social (o "contradicciones entre las contradicciones") se tienden a agudizar y se resuelven o procesan en un sentido desfavorable a la contradicción básica. Es decir, ésta va perdiendo su capacidad de unificación y homogeneización del sistema[135]. Asimismo, tenemos que al interior de la contradicción básica el opuesto que funciona "normalmente" como aspecto dominante comienza a perder su fuerza. En relación al otro opuesto se esboza una situación de relativo equilibrio o, peor aún, se abre la posibilidad de un abierto desplazamiento de los opuestos. O sea, así como la contradicción básica pierde su poder ordenador, en su interior el polo dominante ve deteriorada su posición, en que un movimiento ayuda al otro y viceversa. Finalmente, tenemos un tercer muy típico rasgo: la contradicción básica se comienza a mover y avanza hacia la posición de contradicción principal. Es decir, pasa al primer plano del escenario la disputa o lucha por la destrucción-preservación del rasgo más esencial y definitorio del sistema.

En la fase terminal del todo, la contradicción básica asume el papel central. Primero, pasa a ocupar el rol de contradicción principal. Se sitúa en el centro de la escena y con ello pasa también a condensar y unificar a todos los demás conflictos. O sea, el conjunto de los grupos sociales se alinea en uno u otro bando y todos ellos luchan, con tales o cuales matices, por dirimir el conflicto ahora central y que es también el esencial o definitorio del sistema. Asimismo, en el interior de la contradicción básica, es el

---

[135] "Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego, también la institución debe suprimirse." Cf. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal;* pág. 71. Alianza editorial, Madrid, 1985.

opuesto normalmente subordinado el que pasa a jugar el papel de aspecto dominante: se da, en un sentido prácticamente literal, una *insubordinación* en la zona más delicada del sistema. Por lo mismo, si la contradicción se resuelve *comme il faut*, tendrá lugar una mutación cualitativa de primer orden. El sistema, por ejemplo, avanzará desde una formación social capitalista a otra de carácter socialista.

VIII. Contradicciones y conflicto social: lo objetivo y lo subjetivo

Cuando, en el contexto de las formaciones sociales, hablamos de contradicciones, de modo casi espontáneo pensamos también en conflictos sociales. O sea, grupos sociales que se enfrentan y luchan entre sí. Con ello, se establece casi una relación de identidad entre contradicción y conflicto. Pero, ¿son así las cosas?

Si bien pensamos, esa supuesta identidad no es correcta. La contradicción se asienta y radica en un dato objetivo: la existencia de una relación social en la cual los polos que entran en conexión funcionan con intereses objetivos contrapuestos. Algo que está allí y que existe independientemente de los individuos que puedan ocupar una u otra posición. Estos, en tanto se sitúan en el marco de tal relación o pauta social, deben simplemente cumplir el rol que esa posición prescribe. Esto es lo primero. Luego, nos preguntamos si ese tipo de relacionamiento, provoca a su vez otro, que es *derivado* y que ya supone el enfrentamiento conflictivo. O sea, la contradicción objetiva pasa a expresarse en términos de cierto tipo de comportamientos, que son de lucha y conflicto. En la fábrica, por ejemplo, se establece una determinada relación social entre los trabajadores y la gerencia o dirección fabril. De acuerdo a ella, el trabajador se ve obligado a desplegar cierto tipo de actividades concretas con cierta intensidad y en cierto período de tiempo. Asimismo, el capital se ve obligado a remunerarlo en cierto monto. Esta relación implica también explotación del trabajo por parte del capital y es claramente contradictoria: lo que uno gana el otro lo pierde. Por lo mismo, cabe esperar que se dé un forcejeo y que los contendientes se organicen para mejor dirimir sus enfrentamientos: asociaciones, sindicatos, partidos, etc. El punto a subrayar, para nuestros propósitos, es muy simple: dado el carácter contradictorio de la relación, podemos suponer que generará un comportamiento de los agentes o sujetos que se relacionan, el cual será conflictivo. Si denominamos A al dato objetivo (la contradicción) y C al comportamiento derivado esperable (el conflicto),

tendríamos que si existe A, debería existir C. Pero esto supone que entre A y C existe una relación directa y mecánica. No obstante, las personas no son autómatas. O sea, entre el dato objetivo A y la conducta C a desplegar, se interpone el factor subjetivo, es decir, la *mediación de la conciencia*. Esta puede (por cualquier tipo de razones) reflejar muy bien, muy mal o medianamente lo que es A y, por ello, puede que A no se traduzca adecuadamente en C. Por lo mismo, el conflicto pudiera no existir, ser muy embrionario o, en el otro extremo, desplegarse a plenitud. En consecuencia: i) no hay identidad ni reflejos mecánicos; ii) el conflicto tiene una base objetiva; iii) por lo mismo, cabe esperar que más tarde o más temprano, termine por manifestarse.

Podemos, ahora, avanzar a comentar otro problema: el de los *múltiples conflictos*, actuales o potenciales.

En un todo complejo como lo es cualquier formación económico-social, siempre encontraremos una vasta multiplicidad de contradicciones. Como regla, estas contradicciones guardan entre sí ciertas relaciones de correspondencia, Es decir, son compatibles y relativamente coherentes entre sí, en que esta coherencia o adecuación viene regulada por la contradicción básica del sistema, la que –según ya hemos indicado– cumple también una función de coherentización. En este sentido, sobremanera en las fases de desarrollo "normal" del todo que nos preocupa, las diversas contradicciones significativas que en él coexisten tienden a "reproducir" o "replicar", en sus propios términos, a la contradicción básica. Por ejemplo, si a nivel de las relaciones de propiedad opera una relación de explotación como la que se da entre burguesía y proletariado, podemos esperar que en el nivel político sea la clase "explotadora" la que funcione como clase dominante o detentadora del poder estatal. O, para decirlo con otros términos, se necesita que la institución estatal sea coherente con la institución de la propiedad. Asimismo, si seguimos recorriendo el espacio societal, debemos también esperar que en el plano ideológico la dominante sea la ideología de la clase políticamente dominante. O sea, una ideología que justifique y legitime el orden económico y político vigente. En suma, tenemos *adecuación* o correspondencia (si se quiere "armonía"), *entre los diversos espacios de la formación social*, lo cual para nuestros propósitos, también significa relaciones de correspondencia entre los polos u opuestos que operan en las diversas contradicciones del sistema. Es decir, el opuesto que opera como aspecto dominante en la contradicción uno, debe ser compatible con el opuesto que opera como aspecto dominante en la contradicción dos y así sucesivamente. Por decirlo de otra manera, podemos esperar que emerja

cierta "solidaridad" entre los opuestos de cada una de las contradicciones en juego. En términos formales, en un todo complejo podemos distinguir "n" contradicciones significativas, que ordenadas según su poder de determinación, darían C_1, C_2, C_3,... C_n. En cada una de esas contradicciones, tendríamos a la vez dos opuestos, uno en calidad de aspecto dominante y otro en calidad de aspecto subordinado: (O_{1d},O_{1s}), (O_{2d}, O_{2s}),... (O_{nd}, O_{ns}). Luego, podemos suponer un "vector solidario": [O_{1d}, O_{2d}, O_{3d},... O_{nd}]. Se trata, en suma, de agrupar los opuestos que se exigen entre sí como dominantes. O sea, su respectiva dominación es compatible en la serie total de contradicciones. Valiendo algo análogo para los opuestos que funcionan como subordinados: [O_{1s}, O_{2s}, O_{3s},... O_{ns}]. En términos formales, tal sería la condición de "equilibrio absoluto" o "adecuación total" del sistema. Lo cual también nos está indicando: existen "n" *posibles* conflictos pero si se satisfacen las citadas condiciones, los conflictos efectivos (i.e., activos) serían iguales a cero. Es decir, los conflictos efectivos surgen solo si no se respeta el ordenamiento de marras. Con ello, se rompería la hilación del "vector solidario" y el aspecto que debería operar como dominante sería desplazado en su posición por el otro opuesto. Por ejemplo, pudiera darse que en las instituciones ideológico-culturales (por lo menos en algunas) el polo, digamos del trabajo, se alce como aspecto dominante y que algo similar acontezca en algunas instituciones políticas. En este caso, el conflicto antes "dormido" se levanta y despliega. Es decir, comienza a operar, lo cual también nos estaría indicando algo más: que la contradicción objetiva así interiormente "desajustada", se esté moviendo a la posición de "contradicción principal". Y por lo mismo, pasando a determinar el movimiento del conjunto.

Por cierto, jamás cabe esperar una adecuación perfecta y total. Los desajustes siempre existirán, en mayor o menor grado. Pero a menos que se trate de una fase de constitución inicial o de descomposición o crisis terminal, los desajustes no superan ciertos límites. Esto no es sino reafirmar algo conocido: las fases de constitución y de descomposición son fases en que los conflictos sociales son extendidos y agudos. Al revés, cuando el sistema se reproduce en términos relativamente "normales", los conflictos son más suaves y menos extendidos. También podemos deducir: cuando el desplazamiento de opuestos tiene lugar en el seno de la contradicción básica se generan dos efectos de muy graves consecuencias: i) la contradicción básica se mueve al papel de principal; ii) por su poder de unificación, tiende a desajustar a todas las otras contradicciones. Es decir, lo que en su seno pasa a jugar el rol de aspecto principal,

tiende a generar el correspondiente "vector solidario": lo que implica un descomunal "efecto de carambola" en que, al final de cuentas, pareciera que todo queda "patas arriba".

IX. Criticar y desarrollar a Hegel

Situarse en la perspectiva de Hegel no significa aceptarlo acríticamente. Rescatarlo, exige asumir algunas de sus hipótesis y desechar otras. Sobremanera, *desarrollar* su visión (aplicarle su mismo famoso *aufheben*), lo que exige una purga mayor.

Lo primero es recuperar la realidad y subordinar a ella la construcción teórica. Lo cual también implica abandonar las especulaciones desaforadas a las cuales nuestro pensador fue bastante adicto[136]. Lo segundo también implica asegurar el rigor y la claridad del argumento, único modo de asegurar la efectiva y no ambigua naturaleza de las hipótesis que se proponen. Algo que también posibilita una discusión relevante e igualmente precisa. En estos dos respectos, el ejemplo de Aristóteles debe ser subrayado.

En las indagaciones filosóficas –aunque no solo en ellas– suelen imperar prejuicios muy fuertes. Por ejemplo, se le atribuye a Aristóteles, sin más, una visión estática del todo ajena a una perspectiva dialéctica. En ello, lo que parece predominar es más bien la lectura tomista del gran estagirita. Es decir, una interpretación que, ciertamente, se apoya en elementos que sí están presentes en parte del sistema aristotélico. Pero que, a la vez, deja en total oscuridad (o silencio) los notables desarrollos que sobre la contradicción y el movimiento podemos encontrar en obras como La Metafísica[137]. En sus desarrollos, por ejemplo, Aristóteles suele ser más preciso que Hegel,

---

136 Como escribía Marx en sus primeros textos, Hegel "no desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica". Asimismo, apunta que aquí "no es el pensamiento el que se ajusta a la naturaleza del Estado, sino el Estado el que debe ajustarse a un pensamiento ya establecido. Cf. C. Marx, "Crítica del Derecho de Estado de Hegel", en Marx, *Escritos de juventud*, págs. 328 y 332. FCE, México, 1987.

137 Según Engels, "hasta ahora la dialéctica solo fue investigada con bastante aproximación por dos pensadores: Aristóteles y Hegel". Cf. F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, pág. 44. Edit. Cartago, Buenos Aires, 1975.

menos retórico y menos oscuro. Este último, muchas veces confunde el juego lingüístico-verbal con la dialéctica objetiva o real[138]. Cosa que, el tradicional y sano realismo de Aristóteles, normalmente no permite.

Las exigencias de realismo y claridad nos conducen a mencionar otro aspecto medular: el de la eventual lógica que estaría proporcionando nuestro profesor.

Que Hegel haya denominado "Ciencia de la Lógica" a su libro más influyente, fue tal vez una desgracia. Para muchos, se estaba en presencia de una nueva lógica que anulaba y sepultaba a la tradicional[139]. Tampoco era un desarrollo como el que va desde la lógica aristotélica a la lógica simbólica contemporánea (la de Carnap, Schlick et al.). Simplemente, se trataba de algo completamente opuesto. Pero si pensamos con rigor, no hay aquí un tratado de lógica per-se. Lo que tenemos es otra cosa: a) algo que es más bien una ontología, tratada al más alto nivel de abstracción y que, por ello, pudiera quizá entenderse como "lógica de lo real"; b) una crítica, a veces muy aguda, de la visión estática y metafísica que no pocos autores desprendían, de manera abusiva, de la lógica aristotélica. Es decir, a lo que era una codificación simplificada de *ciertas* reglas del pensamiento se le daba un alcance completamente desmedido. De este modo, esos algoritmos más o menos elementales se transformaban en una verdadera visión –o "cosmovisión"– del mundo. Por ejemplo, una cosa es el principio de identidad que maneja la lógica más elemental y otra, deducir de él toda una concepción del universo o de la misma sociedad humana. Es decir, a lo

---

138 Por ejemplo, los comentarios que hace en torno a la obra de Adam Smith, son simplemente lamentables. Para casi nada lee *La Riqueza de las Naciones* como un reflejo teórico de procesos reales En lo medular, se limita a recoger algunos pocos elementos –que tienen que ver con el trabajo en general y con la división mercantil del trabajo– y, a partir de ellos, despliega especulaciones seudo dialécticas y puramente retóricas que poco o nada aportan, El esfuerzo de Lukacs por dar honorabilidad y valor a estas disquisiciones resulta también lamentable y solo sirve para mostrar lo poco que el pensador húngaro entendía de economía, incluso de la marxista. Ver G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (traducción de Manuel Sacristán), en especial el capítulo III, numerales 5 al 7. Edit. Grijalbo, México, 1985.

139 Con lo cual se llegó a barbarismos increíbles, como suponer que la dialéctica permite incoherencias y atentados contra la lógica formal. Lenin, por ejemplo, siempre reclamó contra los que confundían dialéctica con una pura sofistería. Pero algunos de sus seguidores, muy poco caso le hicieron en este respecto.

que es válido dentro de ciertos límites (o condiciones) se le da una extensión abusiva que termina por condenar todo posible movimiento o cambio. En otras palabras, si rechazo que un gato es idéntico a un perro, eso no me suscribe al bando filosófico de Parménides.

La actitud de Hegel frente a las ciencias físico-matemáticas de su tiempo (dominadas por la mecánica de Newton) es bastante ilustrativa. La audacia de sus juicios es sorprendente: "Este defectuoso conocimiento de que tanto se enorgullece la matemática y del que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su *fin* y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar." Habla también de "esa irrealidad propia de las cosas matemáticas. Y en ese elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, es decir, proposiciones fijas, muertas"[140]. Este rechazo a lo abstracto, por un hombre que casi siempre se movió en ese espacio (aunque manejando otro tipo de abstracciones), es hasta grotesco, cuando no simplemente irracional. Pero conviene indagar en las razones subyacentes de ese mal humor.

En la actitud de Hegel hay un punto a destacar: rechaza esas formas científicas en cuanto se limitan a examinar relaciones de tipo mecánico en un marco general que es básicamente estático. O sea, no hay aquí una preocupación significativa, por el desarrollo o automovimiento de los fenómenos. El problema en la apreciación de Hegel –y de buena parte de sus seguidores– no solo radica en su rechazo a la verdad de las ciencias físico-matemáticas de su tiempo: sostener que el campo de validez de estas teorías es restringido para nada justifica el tenor crítico, pedante y necio de Hegel. Pero hay más: en su apresuramiento crítico, no es capaz de pensar o aceptar que las matemáticas y la lógica formal se puedan *desarrollar* hasta llegar a ser capaces de modelar los procesos dinámicos que tanto le interesaban. Por ejemplo, el desarrollo de la informática ha exigido la exploración de nuevas formas o campos de las matemáticas. Con lo cual ésta pasa a abordar aspectos que antes se pensaba estaban muy fuera de su alcance. En este contexto, temas claves como el del todo y sus partes se han empezado a formalizar con gran rigor[141]. De manera

---

[140] G. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 30. Edic. citada.

[141] Ver, por ejemplo, Oscar Lange, *Wholes and Parts. A General Theory of System*, Varsovia, 1965. Hay versión castellana por el FCE que no tenemos a la mano.

más o menos análoga, tenemos la moderna rama de los fractales, matemáticas asociadas a la teoría del caos (B. Mandelbrot, R. Thom) y así sucesivamente[142]. Las grandes discusiones y desarrollos que logran lógica y matemáticas entre 1880 y 1920 (Peano, Cantor, Frege, Godel, Hilbert, Russell y Whitehead, Weyl, Hilbert et al.) hoy día se pueden calificar como legendarios: no en balde removieron los mismos fundamentos de estas disciplinas y sentaron las bases para saltos cualitativos mayores. Luego, en la última parte del siglo XX, se observan saltos no menos decisivos. Ayudando a los ordenadores y apoyándose en ellos, se logra estudiar el comportamiento de ciertas ecuaciones, lo que permite observar resultados sorprendentes: comportamientos dinámicos estables y no estables, convergentes y divergentes. Tendencias a la preservación de los sistemas o a su autodestrucción[143]. Lo que estos desarrollos comienzan a mostrar o insinuar es la posibilidad de una formalización (o lógica-matemática) que sea capaz de captar ese tipo de procesos dinámicos y de hacerlo con un rigor del todo ajeno a ciertas chácharas que se pretenden "dialécticas".

Cuando se empieza a estudiar con estas "nuevas armas" a los sistemas complejos, se avanza a "la comprobación de que los todos son mayores que la suma de sus partes, de que la integración de muchos agentes –sean partículas, personas, moléculas o neuronas– produce una complejidad que

---

142 Un recuento muy ameno en Ian Stewart, *Conceptos de matemática moderna,* Alianza Universidad, Madrid, 1984. También, en el marco de una visión histórica de largo plazo, es útil y muy accesible (no maneja símbolos) la presentación de Richard Mankiewicz, *Historia de las matemáticas Del cálculo al caos;* Paidós, Barcelona, 2000. Una presentación sencilla pero más completa es la de J. Briggs y F.D. Peat, *Espejo y reflejo: del caos al orden;* CONACYT-Gedisa, México, 1991. Un texto más avanzado es el de I. Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?. Les mathématiques du chaos;* Flammarion, París, 1998. Stewart ha escrito una trilogía sobre el problema: junto al texto ya citado están *Fearful Symetry: is God a geometer?* (Oxford, 1992) y *The collapse of chaos* (Penguin,1995). Algunos textos de Mandelbrot y Thom ya están disponibles en español.

143 "El aumento de la potencia de los ordenadores fue llevando a los científicos a explorar ecuaciones más complicadas, no solo de muchos parámetros, sino también las llamadas no lineales. Hasta entonces, gran parte de las matemáticas habían tratado ecuaciones lineales. Este enfoque, aunque había dado muy buenos resultados, comenzó a ser una limitación cuando se llegó a modelar con precisión sistemas más complejos. Pero a los ordenadores les daba igual que la alimentación fuera de ecuaciones lineales o no lineales; se limitaban a producir soluciones numéricas a tal velocidad, y en forma gráfica, que los científicos y los matemáticos poseían ya lo que equivalía a un nuevo laboratorio digital." Cf. Mankiewicz, ob. cit., pág. 184.

no es evidente a partir de las propiedades de los agentes individuales. El reduccionismo científico parecía trabajar mejor de arriba hacia abajo, pasando de sistemas complejos a sistemas más simples, pero su fortuna era menor en la construcción de abajo hacia arriba, pasando de unidades simples a estructuras más complejas"[144]. El panorama o "nueva visión" que se comienza a perfilar debe ser subrayado: "No cabe duda de que la naturaleza de las matemáticas ha cambiado y que con ello ha producido un cambio fundamental en nuestra filosofía de la vida y la estructura del universo. El universo newtoneano como mecanismo de relojería está muerto y ha sido sustituido por un modelo evolucionista de complejidad interconectada"[145]. El punto es hasta irónico: lo medular de la ontología que esgrime Hegel termina por ser rescatada por aquellas disciplinas que tanto denigró.

Repitamos: en algunos respectos, las especulaciones de Hegel son simplemente tonterías. Como ya hemos indicado, casi todo lo que escribe sobre fenómenos naturales (físicos, químicos, biológicos) choca frontalmente con los logros de la ciencia, incluso la de su tiempo. No es menos sorprendente la desfachatez con que comenta, critica, rechaza o aprueba, o propone "hipótesis". El punto tal vez más grotesco es su rechazo a la teoría de la evolución de las especies. A una teoría tan afín a su perspectiva teórica más fundamental la califica como una "representación nebulosa" que "debe ser completamente excluida de la consideración filosófica"[146].

En otros campos el espectáculo no es tan penoso. Por ejemplo, en la "Fenomenología del espíritu", que en alguna medida es un ensayo sobre la psique humana y los procesos cognitivos. En este texto (que, claro está, no se reduce a esta temática) encontramos intuiciones e hipótesis muy lúcidas. Pero solo fue el desarrollo de la psicología científica (Vigotsky, Leontiev, Luria y Galperin en la escuela soviética; Piaget y sus discípulos en Suiza) la que logró transformar a esas intuiciones en un cuerpo teórico riguroso, sistemático y empíricamente verificable.

Los aportes o intuiciones más notables de Hegel giran, sin dudas, en torno a los problemas históricos[147]. Al recordarlos, no debemos olvidar el contexto histórico en que se ubican: un mundo que, como regla, tiene una

---

144 Mankiewicz, ob. cit., pág. 184.

145 Ibídem, pág. 187.

146 G. F. Hegel, *Enciclopedia...*; § 249, pág. 121, edic cit.

147 Ver J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, B. Aires, 1971.

visión histórica plagada de supercherías. Cuando Hegel se acerca a la historia, subraya inicialmente tres nociones de base: a) la "variabilidad"; es decir, el cambio irreversible (se rechaza la circularidad de los griegos): "el tiempo es la negación corrosiva"[148]; b) la idea de un proceso histórico que implica niveles de complejidad creciente y *progreso*: "el curso del espíritu constituye un progreso"[149]; c) en el devenir de la historia, por debajo del caos y el aparente azar, existen regularidades y leyes. Es decir, los sucesos históricos tienen *su razón de ser* que la "historiología" tiene la obligación de desentrañar. De seguro, éste es el punto central: el mundo de los humanos no es un puro capricho sino un algo sometido a leyes. Por lo tanto, se puede y debe pensar y conocer. En palabras de D'Hondt, "es necesario aceptar la alternativa: o se renuncia a la explicación histórica, y nos contentamos con relatar historias –quizá interesantes–, o buscamos la explicación en la historia misma, y adoptamos un método que recupere el movimiento de la cosa, aunque no sin trabajo (...). Hegel es el primero, afirma Engels, que partió de este principio, y que armado con este método sostuvo la tesis de un vínculo de los acontecimientos, que les sería inmanente, sin renunciar en absoluto a su diversidad y sus sobresaltos"[150]. D'Hondt, en este contexto, cita a Engels: con Hegel, "por primera vez la totalidad del mundo natural, histórico y espiritual se representa como un proceso, es decir, como comprendida en un movimiento, un cambio, una transformación y un desarrollo incesantes, y se intenta demostrar la conexión interna *(der innere Zusammenhang)* en este movimiento y en este desarrollo"[151]. Lo anotado, también equivale a proclamar la *posibilidad y necesidad de las ciencias sociales*[152].

---

148 G. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pág.147.

149 Ibídem, pág. 127.

150 J. D'Hondt, *De Hegel a Marx*, pág. 218. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.

151 Ibídem, pág. 218. El texto de Engels, aparece en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, diversas ediciones.

152 Es curioso que autores como Popper, junto con aceptar la posibilidad de disciplinas como la economía y la sociología (y la correspondiente existencia de leyes económicas y sociológicas) rechazan la posibilidad de algo análogo para el caso de la historia. Popper parece no darse cuenta de que esa economía y esa sociología (amén de todos los demás hechos sociohistóricos) son parte medular de la historia. O tal vez piensa en una historia sin sociología y sin economía, entendidas éstas como realidades materiales objetivas. Entonces, uno se debe preguntar: ¿historia de qué?

En este ámbito, el de las disciplinas que estudian el fenómeno humano en sus diversas dimensiones, el aporte *concreto* de Hegel fue, en todo caso, sorprendentemente escaso[153]. Las contribuciones más efectivas y que darían lugar al desarrollo de una teoría rigurosa y sistemática, con poder de verificación empírica, pertenecen fundamentalmente a Marx y sus discípulos. Hegel leyó a los economistas y sociólogos escoceses, pero en materias de economía política, su aporte fue nulo. Tampoco encontramos contribuciones concretas relevantes en el campo de la sociología, de las ciencias políticas, etc. Como regla, solo en los niveles más genéricos y abstractos sus argumentos guardan validez y eficacia. Y si bien uno podría perfectamente pensar que se trata de reglas generales y elementales que ya deberían estar perfectamente asimiladas, lo cierto es que la ideología dominante al comenzar el siglo XXI se sigue encargando de distorsionarlas, atacarlas y, en lo posible, borrarlas. Por lo mismo, es también muy cierto que Hegel conserva aún hoy su filo crítico radical.

Lo que hemos anotado –o mas bien insinuado– conlleva una muy clara lección: *nada puede reemplazar al trabajo científico concreto.* Este, como regla, es capaz de hacer avanzar a la misma filosofía con más fuerza que los propios trabajos filosóficos que se pretenden autónomos. Recordemos un ejemplo crucial. Se ha dicho, con un tono de tristeza cierta, que Marx no nos dejó, por escrito, una Lógica con mayúscula. Pero que sí nos dejó la lógica de *El Capital.* Esto es cierto, pero nos lleva a preguntar: ¿habría sido igual el impacto? Marx, en sus primeros años y trabajos, no lo olvidemos, tendía a situarse en el marco de la problemática de Hegel. Es solo a partir de su exilio en Francia y, sobremanera, cuando ya se instala definitivamente en Inglaterra, cuando se libera de este influjo y del lenguaje y "neblinas" alemanas. En la isla, Marx se encuentra con un capitalismo industrial verdadero y con una cultura y estilo de pensamientos ya permeados por la industria y la ciencia modernas. Se ve obligado a escribir con gran claridad, a razonar con rigor y precisión y, sobre todo, a evitar especulaciones gratuitas. Es decir, a esgrimir y manejar un riguroso (para su tiempo) test empírico. Ciertamente, Marx no fue un econometrista (esta disciplina no existía en su tiempo) pero su afán por documentar empíricamente sus hipótesis llegó a ser enfermiza. En este sentido, el peso que le otorgó a la empiria lo sitúa a años luz por encima de cualquier economista de su

---

[153] En realidad, sobre estas materias los juicios erróneos son también abundantes. Pero al lado de la grandeza de sus *insights* básicos, uno los tiende a olvidar.

tiempo, lo cual, conviene también subrayarlo, para nada lo convirtió en un positivista estrecho, superficial. En otras palabras, Marx demostró con su práctica científica efectiva que el respeto al dato empírico no se contradice con la búsqueda e identificación de los rasgos más esenciales (por lo común no visibles) de las realidades en juego.

Por cierto, no basta exhortar al trabajo científico. Sobremanera en materias socio-históricas, los intereses de clase se inmiscuyen por todos lados y la ciencia no escapa a esos tentáculos. En tal contexto, si la ciencia desea existir y salvarse como tal, está obligada a ser *crítica*. Por lo mismo, a *unirse* a las clases críticas, ir a su encuentro, lo cual, para darse, también implica el movimiento inverso: que las clases potencialmente críticas busquen y apoyen a la ciencia crítica. La búsqueda mutua y la consiguiente unidad es algo que a veces demora, se obstruye y falla: no es un proceso automático. Y podemos ya adelantarlo: es esta ausencia una de las bases del drama contemporáneo.

Valga insistir: Hegel estudió a autores como Steuart, Ferguson y Smith. Pero nada aportó a la teoría económica. Tampoco encontramos en sus trabajos investigaciones precisas sobre tal o cual problema sociológico o histórico. Inclusive, sus frecuentes incursiones a la historia de tal o cual nación o período tienen un nulo o escaso valor[154]. En este sentido, al revés de Marx, no fue capaz de superar los límites que le imponía el atraso alemán. Sus mismos prejuicios, algo cavernícolas, respecto a la moderna civilización inglesa, son clara muestra de estas limitaciones. Por lo mismo, sus hallazgos genéricos resultan sorprendentes. Se podrá decir que la misma reacción romántica germana le facilitó ciertas intuiciones básicas. Pero eso también ocurría con otros autores que nada aportaron salvo la cloaca del irracionalismo. En Hegel, también sorprende –más allá de ciertas recaídas más o menos circunstanciales– su fuerza para sostener los fueros de la razón. Y, por lo mismo, su afán por encontrar la intelegibilidad –el viejo *nous* de Anaxágoras– de los hechos históricos y, por ende, su *alegato fundante* de las futuras ciencias sociales. En todo ello, la marca del genio resulta

---

[154] También aquí, sus especulaciones desaforadas resultan indigeribles. En autores como Adam Smith y David Hume, también encontramos largas disquisiciones históricas (en Hume, en términos casi profesionales) y aunque manejen una teoría simplona, casi puramente descriptiva, ayudan más a la comprensión de ciertos períodos que la parafernalia de Hegel. De Smith ver sus *Lectures on Jurisprudence*, editados por Ronald Meek, D. Raphael y P. G. Stein; Oxford University Press, 1978. Esta edición se corresponde con el Tomo V de la *Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith.*

indeleble. Sus limitaciones también: lo general unilateral, no unido a lo particular y concreto, cae muy pronto en la esterilidad especulativa. En breve: lo general abstracto debe ser continuamente alimentado por investigaciones concretas. Son éstas las que permiten afinarlo, corregirlo, transformarlo, tornarlo más sólido y, por lo mismo, más fecundo como orientador de ulteriores investigaciones concretas. La dialéctica es muy clara: de lo general a lo particular y de éste a lo general, así, en un proceso de reforzamiento mutuo y que debe ser, por la misma naturaleza del fenómeno involucrado, interminable.

X. Dialéctica y neoliberalismo: contrastes metodológicos

Durante el período medieval, el corazón de la ideología dominante radicaba en la filosofía escolástica. Son las construcciones de Santo Tomás, en especial, las que ordenan y sistematizan la cosmovisión feudal. En la fase que cubre el ascenso histórico de la burguesía, el núcleo ideológico se desplaza hacia la filosofía laica: el racionalismo ilustrado francés (Helvetius, D'Holbach, Voltaire, Diderot) junto al empirismo inglés (Hobbes, Locke, David Hume, Smith, Bentham) son las fuentes de la ideología dominante.

En los tiempos actuales, que son los de un capitalismo monopólico que ha roto completamente con la ideología radical y progresista de la burguesía originaria y en ascenso histórico, el núcleo de la ideología del poder se vuelve a desplazar y ahora lo encontramos en la teoría económica. Más precisamente, en la doctrina neoclásica, sobremanera en su versión walrasiana. Esta ideología, en su vertiente más reaccionaria, es lo que a fines del recién pasado siglo ya se ha venido denominando, popularmente, "neoliberalismo", el que ha tenido bastante éxito en permear las ideas que se suelen manejar sobre el modo de funcionamiento de la economía, sobre la política económica, etc. En suma, ha penetrado fuertemente a la conciencia social, a tal punto que casi todos hablan de "libre mercado" para referirse a realidades económicas en que es aplastante el peso de las estructuras oligopólicas.

Esta ideología, va más allá de la economía. De hecho, transforma en una cosmovisión de carácter general a la mayor parte de los presupuestos meta-teóricos que maneja el dogma marginalista o neoclásico.

No es del caso entrar aquí a una exposición y mucho menos a una crítica fundada de la teoría neoliberal o "neoclásica". Pero sí podemos mencionar algunos de sus presupuestos más generales e importantes.

Una primera y decisiva dimensión se refier *micismo teórico.*

En la visión que nos preocupa, el punto de [illegible] es el indivi[illegible], aisladamente considerado[155]. Este, se considera en tanto consumidor o bien, como productor. En uno y otro caso, se trata de agentes individuales, en cuyas decisiones no inciden las relaciones sociales que pudieran establecer con otros individuos, consumidores o productores.

En términos muy gruesos, tenemos que dada la dotación relativa de recursos productivos y dada la tecnología (que funciona como un dato o variable exógena), son las preferencias del consumidor (sus "gustos"), las que, al final de cuentas, deciden qué y cómo se va a producir. Es decir, la asignación micro y macroeconómica de los recursos. Por ello, se habla de "soberanía del consumidor", una figura mítica y apologética como pocas. Las mencionadas preferencias se manejan a nivel individual y, si se es riguroso, deben considerarse *innatas*. De aquí las sempiternas alusiones a Robinson Crusoe. En tal contexto, con cargo a un aparato instrumental muy característico y un conjunto de supuestos bastante arbitrarios[156], se examinan vg. las decisiones de consumo de cada agente y se deduce la respectiva "curva de demanda individual". Y luego, se pasa a estimar la demanda agregada simplemente *sumando* las funciones individuales. Para la oferta (producción) el procedimiento, en su sentido más general, es similar. De aquí, además se deduce una muy nítida consecuencia: en esta perspectiva, la macroeconomía *desaparece*. Es decir, se reduce a una suma simple de los teoremas que se manejan a nivel micro. De aquí que cuando los neoclásicos se ponen a indagar sobre "los fundamentos micro económicos" de la macro keynesiana, terminan por disolver completamente a ésta. Como sea, para nuestros propósitos, el punto a destacar es la visión general: *los fenómenos complejos se pueden reducir a sus partículas más elementales. Luego, si conocemos a éstas, ya conocemos al todo.* Como se dice en el ya citado

---

155 "Los individuos son el punto de partida de la teoría neoclásica, tal como lo exigen los presupuestos del individualismo metodológico; es a través de sus conductas y elecciones como deben ser explicados los fenómenos económicos y sociales". Cf. Bernard Guerrien, *La théorie économique néoclassique*, T. I, Microéconomie; pág. 11. Ed. La Décoeuverte, París, 1999.

156 Con ellos, no se pretende fijar los perfiles básicos del espacio de análisis sino, más bien, elegir las premisas que permitan deducir los resultados que el afán apologético anda buscando. Por ejemplo, "probar" que el sistema asegura una utilización de los recursos productivos que es *plena* y a la vez *óptima*.

texto de Mill: "Los seres humanos en sociedad no tienen más propiedades que las derivadas de las leyes de la naturaleza individual y que pueden reducirse a éstas"[157]. O en Girvetz: "El atomismo trata el carácter de cualquier entidad como enteramente derivado del carácter de sus partes, consideradas como existencias independientes, homogéneas y unitarias. Toda totalidad compleja puede ser desmenuzada o analizada en sus partes al margen de las demás, siendo la totalidad únicamente la suma de sus partes"[158].

Una realidad plana

La idea de una realidad plana que solo considera la exterioridad de los fenómenos está profundamente arraigada en el paradigma neoliberal. Por lo mismo, la búsqueda de rasgos esenciales internos se considera algo infructuoso, una "inercia metafísica" impropia de la ciencia moderna y que solo da lugar a una pérdida de tiempo. En todo esto se reproducen las posturas de Mach y del positivismo más estrecho. Muy asociada a esta postura es la noción, más bien implícita, de la *equipotencialidad de las variables económicas*. De aquí el actual generalizado rechazo al método marshalliano del equilibrio parcial y su reemplazo por los modelos de equilibrio general walrasiano, lo cual, por cierto, hunde a estos esquemas en la esterilidad más profunda.

Una realidad estática

La preocupación principal de los neoclásicos es averiguar las condiciones del equilibrio económico, de consumidores, empresas, etc. De hecho, se supone que la economía capitalista funciona como un sistema homeostático: si surge una circunstancia desequilibrante, la economía reacciona poniendo en acción fuerzas que reestablecen el equilibrio (el símil que usualmente se usa es el del péndulo). Se trata, en consecuencia, de un *equilibrio estable y que también es estático*, en el sentido de que no altera las magnitudes básicas en juego. Esta situación se rompe solo ante la presencia de factores externos ("exógenos") que alteran los datos o parámetros básicos. No hay, en consecuencia, fuerzas internas que determinen e impulsen el cambio del sistema. Por consiguiente, la economía

---

157 J. S. Mill, *Systeme de Logique déductive et inductive*, Tomo II, citado.

158 Girvetz, citado.

–en esta perspectiva– se mueve solo a partir de "shocks externos". Un muy típico ejemplo de lo que ocasiona esta perspectiva es el tratamiento neoclásico de las estructuras de libre competencia y de las estructuras oligopólicas. Estas, amén de ser muy poco estudiadas (se sostiene que representan un "caso marginal"), jamás se conectan con las primeras. Es decir, esta teoría es *absolutamente incapaz de explicar el desarrollo de la libre competencia y su inexorable transformación en competencia monopólica.* Ni qué decir que en materias de desarrollo económico la teoría es igualmente impotente.

Armonías y ausencia de conflictos

La cosmovisión neoliberal también maneja una *visión armonicista* de las realidades sociales. En este esquema más o menos angélico, el fenómeno del excedente económico es rechazado y, por lo mismo, desaparece la categoría explotación y los conflictos que de ella se derivan. En su reemplazo, se presenta una visión en que: i) aparecen diversos "factores de producción" y no grupos (o clases) sociales; ii) estos factores son complementarios –se ayudan entre sí– y su combinación responde a factores tecnológicos y de precios relativos; iii) cada factor recibe una remuneración que refleja su contribución (el valor de su "producto marginal") al proceso productivo. En suma, no existe el fenómeno de la explotación y sí una justicia distributiva, técnicamente determinada.

Las dimensiones de complementariedad y armonía se manifiestan también en el espacio del intercambio mercantil. Aquí, con cargo a la caja de Edgeworth-Bowley, se supone que ambos sujetos (el comprador y el vendedor) aumentan su bienestar cuando entran en un intercambio de mercancías. Si se trata de economía internacional, también se supone que el libre comercio eleva el bienestar de vg. los dos países que entran en contacto. Más aún, en algunos teoremas muy conocidos se llega a sostener que el libre comercio pudiera llegar a provocar la igualación de los respectivos salarios nacionales. Fenómenos como la explotación y las transferencias de valor en el ámbito internacional son realidades que la teoría ortodoja simplemente desconoce. El principio es claro: si la realidad no se ajusta a la teoría, tanto peor para la realidad. Con ello se borran (en el papel, claro está) los conflictos y se mantienen las premisas de un beatífico mundo de armonías económicas y sociales.

En suma, tenemos un grupo de supuestos de base o "meta-teóricos": i) visión atomicista; ii) noción de una realidad plana; iii) visión estática,

sin movimientos internamente determinados; iv) armonía social y ausencia de conflictos. Basta esta enumeración simple para percibir que este enfoque se coloca en las antípodas del dialéctico. Frente a cada uno de los supuestos mencionados, en la visión dialéctica encontramos justamente la noción opuesta. En el diagrama que sigue se esquematiza esta oposición frontal.

Cuadro 4: Visiones dialéctica y neoliberal. Dimensiones básicas.

ENFOQUE DIALÉCTICO	ENFOQUE NEOLIBERAL
Lo central es el todo. Lo real como un orden sistemático.	Atomicismo ontológico.
Hipótesis de realidad de múltiples niveles. Todo jerarquizado: esencia y apariencia.	Hipótesis de realidad plana (teoría de las formas externas).
Visión dinámica: todo se mueve y cambia.	Visión estática.
El cambio se explica básicamente por factores internos: automovimiento.	El cambio es mecánico: se explica por causas externas.
Supuesto sobre realidades que son contradictorias y conflictivas.	Realidades que son complementarias y armónicas. Ausencia de conflictos.

Conviene recordar: una visión como la esbozada viene funcionando como basamento "filosófico" de las estrategias económicas neoliberales, dominantes en el último cuarto de siglo, tanto en el primer como en el tercer mundo.

Estas estrategias y las políticas económicas que le son propias (privatización, desregulación, aperturismo irrestricto, etc.) tienen como finalidad básica el ataque frontal a las condiciones políticas y de vida de la clase obrera. Ello, con el afán de elevar la tasa de explotación y así recomponer las condiciones de valorización del capital. Al final de cuentas, se trata de redefinir, para el largo plazo, el *valor de la fuerza de trabajo*. Y ello, sea utilizando métodos de coacción abierta o bien, recuperando las clásicas purgas del capitalismo decimonónico: recurrir a la crisis y el manejo del ejército de reserva industrial como mecanismo capaz de disciplinar a

la clase obrera[159]. Sí han logrado aumentar drásticamente la tasa de plusvalía y lo han logrado con los métodos más retrógrados: con cargo a la reducción salarial absoluta y no por la vía de la "plusvalía relativa" (es decir, aumentando el nivel de productividad del trabajo). Para ello, se ha elevado la desocupación, se han cercenado las libertades públicas más elementales, destruido a organizaciones sindicales y políticas, etc. La obvia contrapartida ha sido la reducción de la acumulación productiva y el aumento del despilfarro, generando así estancamiento económico y una mucho peor distribución del ingreso, tanto a nivel interno como internacional. El esquema favorece al capital especulativo y de préstamo, dañando seriamente tanto al capital industrial como al trabajo asalariado. Y si pudo encontrar cierta justificación en tanto el sistema necesitaba redefinir hacia arriba su tasa de plusvalía, como no es capaz de incentivar la acumulación y la expansión de las fuerzas productivas, una vez logrado su propósito básico, pierde necesidad y debe ser reemplazado. Incluso, en beneficio del mismo capitalismo. En otras palabras, al comenzar el siglo XXI, podemos ya sostener que esta modalidad del capital ha dejado de ser necesaria y, por lo mismo, emerge la *exigencia objetiva* de sustituirla, lo cual, si se va a materializar, exige la *correspondiente mediación del factor subjetivo.*

XI. Una necesidad: ciencias sociales críticas

¿Por qué recuperar cierto pensamiento filosófico, es decir, ciertas ideas, principios, formas de visualizar al mundo?

Si aceptamos que las ideas no valen por sí mismas sino por las realidades que recogen o proyectan, es en este mundo –el de hoy– donde debemos encontrar la respuesta. Y ésta, en el espacio discursivo, no es complicada. Partimos de dos constataciones. Una: este mundo merece ser sepultado, no es bueno para el ser humano. Dos: por ahora, no hay fuerzas

---

159 Estos métodos, si existe una clase obrera fuerte y un contexto internacional que evite el desparpajo del capital dinerario de préstamo o del capital en general, pueden resultar muy peligrosos. Esta es la razón política que lleva a Keynes a explorar otras salidas, que eviten una desocupación excesiva. Para ello, entre otras cosas, recomendaba usar discrecionalmente el gasto público, atacar al capital usurero (de préstamo) y hasta regular el sector externo. Todo lo cual, para las orejas neoliberales, resulta simplemente pecaminoso.

capaces de transformarlo. Entre otras causas, porque los agentes potenciales del cambio están ideológicamente desarmados. En ellos, ha penetrado la ideología del poder dominante y, por lo mismo, funcionan hoy con una conciencia alienada. En esta conciencia, nada hay que pueda cristalizar en un mundo nuevo: solo desesperanza, algún hastío. O bien hipocresía, rastreros intentos de acomodo. El mundo, para ella, parece haber perdido su *dynamis* aunque, si bien nos fijamos, ni siquiera se alcanza a ver el mundo[160]. Hay dramas, hay heridas, hay una inhumanidad y un dolor excesivos. Los hombres, viven como transeúntes que una y otra vez son atropellados y mutilados, en cada esquina, en cada vereda. Gritan, se quejan, rezan a un Dios que saben ya no existe. Al cabo, parecieran resignados: no existen otros mundos, ni siquiera como posibilidad. Tal es la realidad subjetiva.

En este contexto, ¿qué nos ofrece la dialéctica? Según Marx, "en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria

---

[160] Que Fernando Pessoa, amén de poeta genial, fue un ser desorbitado, desintegrado (no solo en sus heterónimos) y como regla muy reaccionario, parece difícil de discutir. En versos que él mismo señala como claves, el gran lusitano escribía *que no hay un todo al que esto pertenezca, /que un conjunto real y verdadero/ es una enfermedad de nuestras ideas. / La Naturaleza es partes sin un todo.* El mundo, entonces, no son sino fragmentos. No hay un todo inteligible y que les otorgue sentido a las partes. Mas aún, el afán de pensar este mundo es absurdo. Por ello, el poeta, a veces envidia a los árboles: *¿Pero qué mejor metafísica que la suya,/ que es la de no saber para qué viven / ni saber que no lo saben?*. O bien, en autoconfesión:

¿Qué pienso yo del mundo?
¡Qué sé yo lo que pienso del mundo!
Si enfermara, pensaría en ello.

También, muy escandalosamente, nos señala: *mis pensamientos son todos sensaciones. / Pienso con los ojos y con los oídos / y con las manos y los pies / y con la nariz y la boca.* Que este poeta escriba tamaña barbaridad conceptual, se puede explicar y comprender: es su reacción frente a un mundo –*su mundo*– que se desmorona y pierde sentido. También es su incapacidad y más bien falta de deseos para integrarse a la cultura burguesa per se. De aquí esa melancolía por lo espontáneo. O esa especie de rebeldía algo roussoniana que esgrime frente a un patrón cultural que le sabe a cárcel, a veneno paralizante. Pero que esta sensación sea compartida o manejada hoy, por el mismo mundo del trabajo, es algo que ya resulta de mucho más difícil explicación. En corto: que los potenciales sujetos o agentes sociales que deberían encabezar la construcción de un nuevo mundo, asuman la perspectiva de la decadencia conservadora, nos marca una incoherencia o inadecuación mayor. Es decir, nos mide el tamaño de la alienación colectiva. Los versos de Pessoa son de *Poesías de Alberto Caeiro;* Pre-textos, Valencia, 1997.

por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tienen de perecedero y sin dejarse intimidar por nada."[161] Otro comentarista ha escrito: "La filosofía evolutiva de Hegel no tolera que ninguna institución haga de su larga existencia anterior un título de derecho a favor de su pervivencia posterior"[162].

Debemos subrayar: i) "inteligencia de lo que existe"; ii) por lo tanto, "inteligencia de su necesaria superación", lo cual supone fuerza social y conocimiento. Un saber que va al encuentro de esa fuerza y una fuerza que exige ese conocimiento. Ambos impulsos, como condición de supervivencia y de superación histórica. En el mundo de hoy, la llamada "postmodernidad" se yergue como un letal asalto de la sinrazón que arrincona y descompone a las ciencias sociales. A la vez, las clases potencialmente críticas no superan su "ser en sí" y más bien se ahogan en la fragmentación mercantil y la impotencia ideológica y sociopolítica. Al separarse, el saber y la fuerza social crítica reproducen su orfandad y, por lo mismo, al actual sistema de dominación. Pero éste, ¿qué puede ofrecer hoy salvo el estancamiento, el irracionalismo y la desintegración humana?

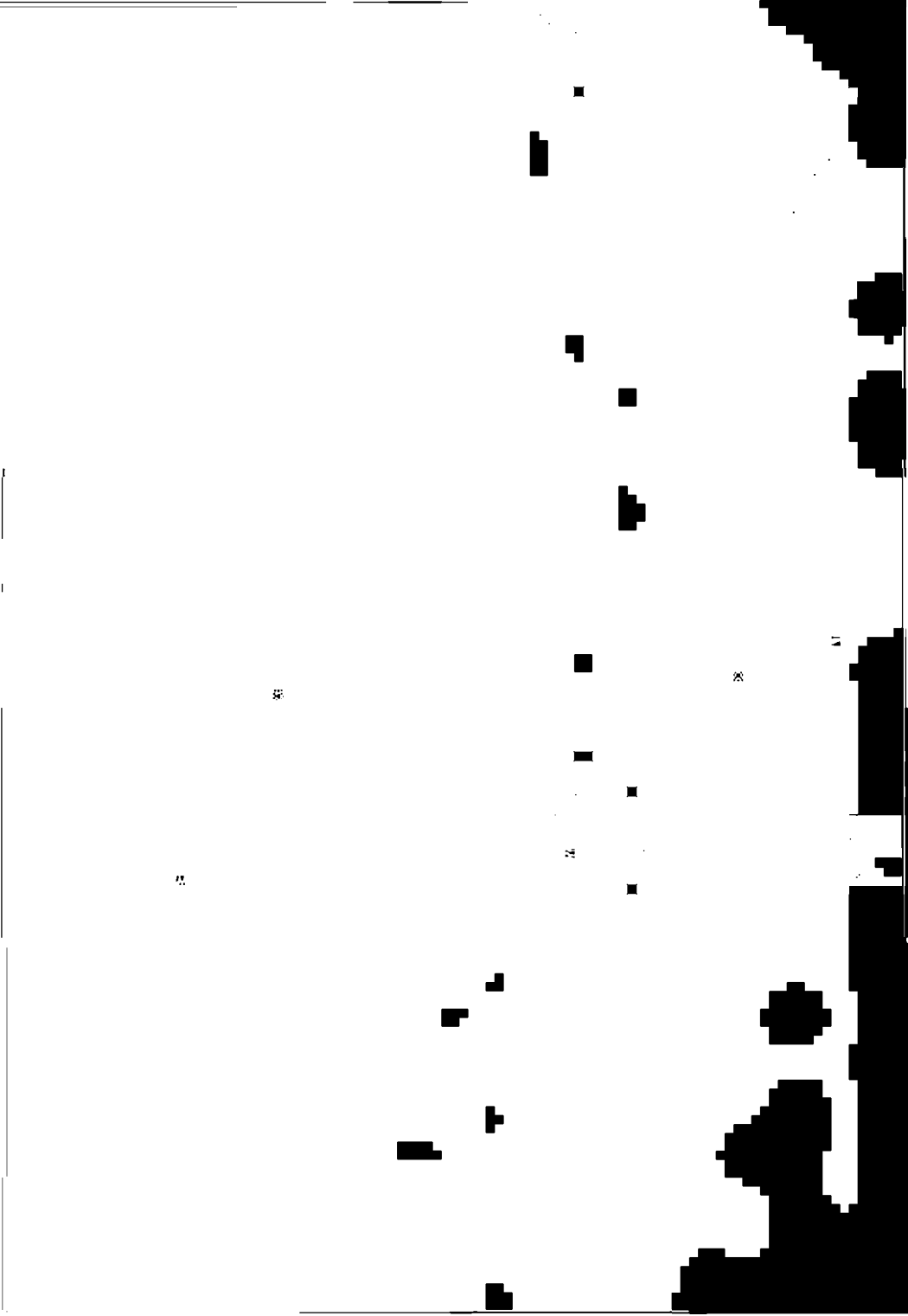
Insistamos: si las disciplinas sociales contemporáneas no quieren descomponerse meciéndose en la apologética vulgar, no tienen más remedio que hacerse *ciencias críticas*. Pero el oxígeno o vitalidad, nada menor, que este propósito exige solo pueden darlo las clases críticas. A la vez, si estas clases quieren salvarse y romper con el statu quo, no tienen más remedio que impulsar la conciencia crítica. Es decir, destruir los mitos de la ideología neoliberal dominante y, a la vez, en un mismo proceso, profundizar en el conocimiento del presente. Con ello, se defienden y fortalecen también los fueros de la razón, hoy tan atacada por el irracionalismo "postmoderno". En breve, las clases críticas necesitan, como el agua en el desierto, del apoyo de las ciencias críticas. Sin este saber, ninguna transformación social significativa serán capaces de lograr. Si este encuentro, entre la clase y la razón, no se da, el pantano histórico pudiera ser muy largo y generar una descomposición de alcances mayores.

El punto es muy claro. Lo que hoy existe, viene perdiendo su razón de ser: *lo real ya no es racional*. Debe, en consecuencia, ser reemplazado. En ese propósito, el rescate de Hegel debe ser un momento necesario.

---

161 C. Marx, *El Capital*, Tomo I, Prólogo a la segunda edición, pág. XXIV; FCE, México, 1973.

162 G. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, pág. 517. Edic. citada.



¿Debemos leer *El Capital* de Marx?

I. Impacto y lectura de Marx

Podemos suponer que en los comienzos del nuevo milenio, un hombre medianamente culto tendría que haber leído a Shakespeare, su *Hamlet*, su *Macbeth* o su *Romeo y Julieta*. También, que alguna vez leyó y recitó eso que escribiera el gran poeta:

"Ya no la quiero, es cierto, pero tal vez la quiero.
Es tan corto el amor, y es tan largo el olvido."

O de lo que escribiera otro poeta, cuando empezaba a padecer el mal de la ceguera:

Esta penumbra es lenta y no duele; / fluye por un manso declive / y se parece a la eternidad. / Mis amigos no tienen cara, /las mujeres son lo que fueron hace ya tantos años, / las esquinas pueden ser otras, / no hay letras en las páginas de los libros./ Todo esto debería atemorizarme, / pero es una dulzura, un regreso.

El primero fue comunista y nacido en el cono sur, hacia el lado del Pacífico: hablamos de Neruda. El segundo, también fue del cono sur, nacido en el lado opuesto, el del Atlántico. Y fue también muy reaccionario: hablamos de Jorge Luis Borges.

De manera similar podemos y debemos suponer que se ha leído a Tolstoi, a Balzac. A Juan Rulfo, a Enrique Heine y a Bertolt Brecht. Al Sartre de *Los caminos de la libertad* y de tantas obras teatrales memorables. Como bien se ha dicho, leer a estos autores va más allá del placer estético. También nos permite profundizar en el conocimiento del ser humano, enriquecernos con esa experiencia de dolores y alegrías, infamias y noblezas.

Pero también deberíamos conocer a los grandes pensadores. Al gran Aristóteles, a Spinoza y Rousseau. A Diderot y Hegel. A los grandes científicos como Newton, Darwin, Einstein, Max Planck, a los Criks y Watson del código genético. Ciertamente, no se trata de que cada cual se convierta en un matemático, un físico o un biólogo profesional. El punto es otro: descubrir la perspectiva con que se aborda al mundo y lo que de él, en términos quintaesenciados, se nos dice de su funcionamiento y desarrollo. En tales autores encontramos visiones a veces muy contrapuestas (que vg. van desde el mecanicismo de Newton a la óptica dialéctica que trata de manejar Hegel). Y también errores, hipótesis que se han revelado como completamente falsas. Pero adviértase: se trata de gigantes que hasta en sus errores nos dejan una gran enseñanza. Con mayor o menor fuerza, nos enseñan a pensar, a indagar con rigor en el mundo circundante. A emplear la imaginación creadora. Es decir, con ellos aprendemos a manejar esa singular arma que denominamos razón.

Y valga subrayar: no se vea en lo indicado el afán de jugar al erudito. Para nada. El punto es muy otro y nos remite al dato antropológico más elemental. El hombre, para vivir en este mundo, se vale de armas o herramientas singulares: el pensamiento conceptual (valga la redundancia), el reflejo consciente de lo real y su consiguiente capacidad para desplegar una actividad racional. Se trata de una exigencia vital y, por lo mismo, de la obligación de asimilar lo que a lo largo de la historia han sido adquisiciones más valiosas y permanentes.

¿Dónde queda Marx en este recuento? Ciertamente, aunque de joven lo intentara alguna vez, como poeta fue bastante malo. Pero en *El Capital*, en el Tomo I que es el único que pudo redactar y pulir personalmente, da muestras de un manejo de la lengua alemana que muchos califican de soberbio. Pero es como pensador el terreno desde donde se eleva a alturas insospechadas. Recordemos un testimonio de alguien que lo conoció en su juventud, a los 23 años, cuando aún casi nada había publicado. Moses Hess, uno de los pensadores alemanes más reputados de la época, en carta a B. Auerbach, refiriéndose a Marx escribe que pronto "conocerás al más grande, mejor dicho al único y verdadero filósofo actualmente vivo y que muy pronto, cuando se haga conocer públicamente con sus obras y sus cursos, atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania. Este hombre supera por sus tendencias y formación filosófica no solo a David Strauss, sino también a Feuerbach, lo cual es mucho decir (...). Marx combina el espíritu filosófico más profundo y más serio con

la ironía más mordaz: imagínate a Rousseau, Voltaire, D' Holbach, Lessing, Heine y Hegel, no diré congregados, sino fundidos en una sola persona y te harás una idea del doctor Marx"[163].

En filosofía, Marx se inicia como discípulo de Hegel. Maneja, por ende, una visión dialéctica: la realidad se entiende como un proceso, como contradicción y movimiento. Pero reemplaza la especulación muchas veces desaforada y gratuita de Hegel por la búsqueda de la dialéctica en lo real-material. En sus propias palabras, "allí donde termina la especulación en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir"[164]. En el mismo sentido, Schumpeter --el grande y muy conservador economista austríaco– reconoce que Marx "en ninguna parte traicionó la ciencia positiva por la metafísica (...). Su argumentación siempre descansa sobre hechos sociales"[165].

Por esta ruta, Marx también se encuentra con Spinoza y con los grandes franceses de la Ilustración: D'Holbach, Diderot, etc. De estos, asimila su materialismo y su respeto a la dimensión racional del ser humano. Y como suele suceder, no los deja indemnes. Al enunciado "el hombre es resultado (o "producto") de las condiciones sociales en que vive", de inmediato agrega que también es un ser activo, capaz de transformar esas condiciones. Al culto abstracto de la razón, apunta el carácter históricamente condicionado de ésta: las posibilidades o imposibilidades que le abre el entorno histórico y la necesidad de también verla como un proceso.

Para no pocos comentaristas, Marx apunta a la supresión ulterior de la filosofía. Pero esta eventual hipótesis debería, por lo menos, ser calificada: i) acepta que el avance de la ciencia le va "comiendo espacios" a la especulación filosófica (un hecho, por lo demás, que hoy es indiscutible); ii) le reconoce una eventual misión: sintetizar lo que la ciencia indica en el

---

163 Carta de Moses Hess a B. Auerbach, 2/septiembre/1841. Citado por A. Cornu, C. *Marx-F. Engels. Del idealismo al materialismo histórico;* pág. 199. Edits. Platina Stilcograf, Buenos Aires, 1965.

164 C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, en *Obras Escogidas*, Tomo I, pág. 22. Edit. Progreso, Moscú, 1973.

165 Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, Tomo I, pág. 22. Edic. Orbis, Barcelona, 1983.

correspondiente momento histórico; iii) tratar de llenar los vacíos, históricamente delimitados, que deja la ciencia. Esto, por medio de la especulación (aquí inevitable) más controlada posible. Es decir: el hombre necesita una visión de conjunto y cuando hay espacios aún no dominados por el saber científico, la especulación resulta inevitable.

La contribución de Marx a la sociología y a la comprensión de los procesos históricos es simplemente monumental. Si uno compara a estas disciplinas antes de Marx y lo que son ahora, podemos constatar una mutación tan fuerte como la que vg. media entre la física aristotélica y la contemporánea. Pensemos en un punto de base: antes se creía que la posible existencia de leyes sociológicas e históricas era equivalente a rechazar la libertad de los humanos. Algo que hoy, a las disciplinas sociales serias, les parece una pura tontería. De manera análoga, la noción de que las conductas –de grupo e individuales– vienen determinadas por el carácter de la estructura social, era muy borrosa. La lógica o perspectiva usual iba desde la voluntad de los individuos hacia la norma social y, más en general, a toda la estructura social. La óptica de Marx es muy diferente: "Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas"[166].

En este marco, emergen dos hipótesis genéricas de vasto alcance. Uno: se supone que esas estructuras objetivas determinan serios conflictos de intereses. Dos: los diversos espacios (actividades) de la realidad social poseen una significación desigual en la marcha del conjunto. En concreto, el rol clave pertenece a las estructuras económicas y, por lo mismo, en ellas se debe buscar la clave de los procesos históricos. La relación postulada no es unidireccional: con las otras estructuras se supone que opera una interacción dialéctica[167].

En la Economía Política, la parte más desarrollada de los estudios sociales y que ha sido y es el núcleo de la moderna ideología burguesa, el "efecto Marx" ha sido no menos fuerte.

---

166 C. Marx, *El Capital*. Tomo I, pág. XV (Prólogo a la Primera Edición). FCE, México, 1973.

167 Amén de la interacción mutua, esto supone que bajo determinadas condiciones o circunstancias, la variable subordinada, se puede transformar en dominante. Por ejemplo, muy típicamente, en fases de transición la variable política suele pasar a ser el factor dirigente de la coyuntura.

En la historia del pensamiento económico, uno se encuentra con personalidades muy notables: Smith, Ricardo, Mill, Marshall, Walras, Böhm-Bawerk, Schumpeter, Keynes, M. Kalecki, Paul Sweezy, Alvin Hansen, Paul Samuelson. Pero de todos ellos, probablemente el más destacado, el más agudo, profundo y riguroso, sea Marx. Pocos tan criticados como él; a la vez, pocos que hayan provocado tanta preocupación. Algo que no puede sorprender: Marx maneja una perspectiva profundamente crítica del sistema y desde la teoría bombardea con singular precisión los mismos cimientos del capitalismo contemporáneo. Algo que hace con un rigor y atingencia raras veces alcanzado en las ciencias sociales. Y valga subrayar: no se trata de una ideología vulgar, de una especulación construida a partir de un a priori crítico, de rechazo al sistema. Muy por el contrario, lo que encontramos es una visión rigurosamente objetiva y descarnada de las realidades sociales propias de la historia contemporánea. Pero es justamente por manejar tan bien este enfoque, que su obra resulta tan crítica y tan radical[168].

Al respecto, el mismo Marx apuntaba que "si pensamos en la trabazón interna de las cosas, se derrumba, antes de que sobrevenga la bancarrota práctica, toda le fe teórica en la necesidad permanente de lo que existe"[169]. Asimismo, refiriéndose al enfoque dialéctico, señalaba que "en la inteligencia y explicación positiva de lo que exista abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada"[170].

Resumamos: el impacto de Marx en la cultura occidental (en la filosofía, en la historia y sociología, en la teoría económica) ha sido simplemente extraordinario. Por lo mismo, bien podemos sostener que todo hombre

---

168 En realidad, el radicalismo objetivo de Marx viene impuesto por la postura clasista que asume. Inscribirse en las posiciones (e intereses objetivos) de la clase obrera, supone la necesidad de superar las estructuras de base del capitalismo. Lo cual obliga a desplegar un enfoque teórico capaz de develar los rasgos más esenciales del sistema en términos no contaminados por la subjetividad. Esta, por decirlo de alguna manera, impone el objeto de estudio. Pero el estudio (o investigación) en tanto tal, debe plegarse a las exigencias de la práctica científica. Una praxis radical exige una teoría radical, profunda y veraz. Por lo mismo, en las teorías que responden a los intereses del *stablishment* dominante, suele haber mucha ideología y poca objetividad.

169 Ibídem, pág. 706.

170 Ibídem, pág. XXIV.

medianamente culto, en los inicios del siglo XXI, tiene la obligación de leerlo y de conocer medianamente sus principales aportes, hipótesis y categorías. Ello, independiente de la postura política que pudiera manejar el lector.

II. Algo sobre la teoría económica de Marx

Retomemos el aspecto económico de la obra de Marx

El Capital, es un libro con alcances que van bastante más allá de la economía. Pero en lo fundamental, es un texto de teoría económica. Es decir, trata de reflejar, explicar y describir lo que es la realidad del sistema capitalista. Tarea que, por lo demás, han tratado de cumplir muchos otros autores. Por lo mismo, debemos preguntarnos: ¿en qué radica lo específico de la aproximación de Marx? ¿Qué es lo que lo distingue y le otorga, a su propuesta, un poder explicativo tan elevado?

En la perspectiva teórica de Marx sobre el capitalismo, podemos identificar dos aspectos decisivos. Primero: concentra la atención en el examen de los *rasgos más esenciales* del sistema. Es decir, no se pierde en la discusión de aspectos secundarios y circunstanciales, sino que apunta directamente a lo medular, a lo más determinante. Segundo: su enfoque es esencialmente *dinámico.* Esto es, le interesa examinar el *curso que asume el desarrollo del capitalismo.* Sus tendencias históricas de largo plazo[171]. En relación a la teoría convencional, tal vez en lo indicado radique tanto lo específico como la superioridad del enfoque de Marx en relación a otras grandes escuelas del pensamiento económico.

¿Cuál es el contenido de lo esencial? En pocas palabras, podemos decir que se trata de explicar cómo, en el capitalismo, se produce el excedente (que llamamos plusvalía), cómo es apropiado por el capital y cómo es utilizado por éste. En corto: producción, apropiación y utilización de la plusvalía.

---

[171] Según Marx, "la sociedad actual no es algo pétreo e inconmovible, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un proceso constante de transformación." Asimismo, en muy famoso enunciado, declara que "la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna". Cf. *El Capital.* Tomo I, págs. XVI y XV (Prólogo a la Primera edición), FCE, México, 1973.

¿Qué implica el fenómeno del desarrollo? Uno: la existencia del fenómeno supone que a lo largo del tiempo se van reproduciendo sus rasgos más esenciales: *principio de conservación*. Dos: que en este proceso, a la vez, el fenómeno experimenta mutaciones estructurales que aunque no suprimen la esencia, sí son de vasta significación: *principio de la dinámica o cambio estructural*. Tres: al cabo, el fenómeno se disuelve y transforma en otro cualitativamente diferente. *Principio de la caducidad* o de la "muerte inexorable". Cuatro: el desarrollo y cambios que experimenta el fenómeno se explica a partir de las contradicciones internas que le son inherentes. En breve: *las contradicciones* no paralizan sino que, por el contrario *son la fuente misma del movimiento*.

Tratemos de concretizar, mínimamente, lo que hemos planteado. Tomemos el caso de una categoría central en el análisis del capitalismo: la tasa de plusvalía. Y examinemos el impacto que tiene sobre el funcionamiento de la economía.

Primero, para bien situarla, digamos que esta categoría nos está reflejando, en términos muy sintéticos amén de cuantitativos, la relación social clave de todo el sistema, la que conecta a sus dos clases fundamentales: capitalistas y trabajadores asalariados. Una relación que es objetivamente contradictoria y de la cual se derivan los mayores conflictos, ideológicos y políticos, que caracterizan al sistema capitalista.

Segundo: a la vez nos está indicando la pauta que sigue la distribución del ingreso nacional. Es decir, cómo éste se divide entre la parte que va a los trabajadores asalariados (el capital variable gastado) y la parte que va a los capitalistas (plusvalía). Consecutivamente, también incide en los niveles de vida que pueden alcanzar las dos clases fundamentales.

Tercero: es la variable que en muy alto grado determina el nivel que alcanza la tasa de ganancia[172]. Es decir, la rentabilidad que logran los

---

[172] En la tasa de ganancia también inciden la composición de valor del capital y la velocidad de rotación del capital variable. Esto, en una primera aproximación. En una segunda hay que introducir el aspecto de la demanda (por la vía del grado de utilización de las capacidades de producción), el nivel de la tasa de interés y su impacto en la rentabilidad del capital industrial (efecto de apalancaje), el grado de monopolio, etc. Autores como Kalecki, Steindl, Sweezy, Baran, Minsky y Howard Sherman, mucho aportan en estos aspectos. Con ellos, se avanza a un manejo creador (en función de las realidades contemporáneas) de la teoría de Marx.

capitalistas al invertir y llevar adelante la gestión de los procesos de producción. Recalquemos: lo que persigue el capital es lograr la mayor tasa de ganancia posible y se siente feliz si lo logra. Y triste si no lo logra.

Cuarto: esa tasa de ganancia, a su vez, pasa a determinar los niveles que alcanza la acumulación (o inversión) que efectúan los capitalistas. Si la rentabilidad es alta, la tasa de acumulación tiende a elevarse. Y al revés: se debilita cuando la rentabilidad esperada resulta baja.

Quinto: el nivel de la acumulación funciona como el principal determinante del nivel que alcanza el ingreso nacional y, por lo mismo, la ocupación productiva. O sea, el llamado nivel de la actividad económica viene regulado por la tasa de inversión, la que depende de la tasa de ganancia, la que a su vez depende (en alto grado) de la tasa de plusvalía.

Sexto: ese ritmo de acumulación, a su vez, determina los ritmos de crecimiento de la actividad económica. Altos o bajos según altos o bajos sean los niveles de la acumulación productiva.

A lo indicado debemos agregar: en la tasa de rentabilidad del capital inciden también otros factores. De ellos conviene señalar por lo menos dos especialmente importantes.

El primero tiene que ver con el reparto de la plusvalía entre diversas fracciones del capital. Señaladamente entre intereses (pagos al capital de préstamo) y beneficio empresarial (ganancias del capital productivo). Si vg. se eleva la tasa de interés, podría suceder que una tasa de ganancia elevada se asocie con una tasa de beneficio empresarial reducida[173]. Con lo cual, la inversión se vería afectada negativamente.

El segundo factor tiene que ver con el nivel de las ventas. Si la demanda global crece rápido, las ventas (como regla) también lo harán. Al revés, las ventas se pueden debilitar: crecer muy lentamente o paralizarse, con lo cual desciende la tasa de operación (o grado de utilización de las

---

[173] Según Marx, "las circunstancias que determinan la magnitud de la ganancia (...), difieren mucho de las que determinan su reparto entre estas dos clases de capitalistas y actúan no pocas veces en direcciones contrarias". Asimismo, sostiene que "el tipo de interés –a pesar de hallarse subordinado a la cuota general de ganancia– se determina independientemente". Ver C. Marx, *El Capital*, Tomo III, págs. 346 y 361. FCE, México, 1973.

capacidades de producción), lo cual también impacta negativamente en la rentabilidad del capital y en los ritmos de la inversión[174].

III. El caso de EEUU: breve alusión

Las nociones recién expuestas son sencillas y, por supuesto, no agotan ni remotamente el rico sistema teórico de Marx. Con todo, resultan muy útiles para iluminar algunos aspectos claves de los procesos económicos contemporáneos.

Tomemos el caso de los Estados Unidos. Entre 1991 y el 2000 experimentó un auge cíclico que resultó singularmente largo. En este período la tasa de plusvalía se elevó en casi un 20% y algo similar sucedió con la velocidad rotatoria del capital variable. La composición de valor del capital se mantuvo relativamente constante (o bajó algo), todo lo cual favorece la rentabilidad del capital. Asimismo, en el período la demanda creció a buen ritmo y la relación intereses-ganancias del capital productivo se modificó a favor del último. En consecuencia, se dieron prácticamente todos los factores que mejoran la tasa de ganancia. Con lo cual, se dispararon la inversión y el crecimiento del producto.

En este auge, el aumento de la tasa de plusvalía jugó un papel decisivo, lo cual nos lleva a preguntar por los factores que provocaron este aumento. En lo general, hay tres factores determinantes del nivel que alcanza la tasa de plusvalía: a) la productividad del trabajo en las ramas que producen los bienes que consume la clase obrera; b) el nivel del salario real por año; c) la extensión de la jornada anual de trabajo.

---

174 "La plusvalía se produce tan pronto como la cantidad de trabajo sobrante que puede exprimirse se materializa en mercancías. Pero con esta producción de plusvalía finaliza solamente el primer acto del proceso capitalista de producción, que es un proceso de producción directa. El capital ha absorbido una cantidad mayor o menor de trabajo no retribuido". Luego, "empieza el segundo acto del proceso. La masa total de mercancías, el producto total, tanto la parte que repone el capital constante y el variable como la parte que representa la plusvalía, necesita ser vendida. Si no logra venderse o solo se vende en parte o a precios inferiores a los de producción, aunque el obrero haya sido explotado, su explotación no se realiza como tal para el capitalista, no va unida a la realización, o solamente va unida a la realización parcial de la plusvalía estrujada, pudiendo incluso llevar aparejada la pérdida de su capital en todo o en parte". En suma, "*las condiciones de la explotación directa y las de su realización no son idénticas. No sólo difieren en cuanto al tiempo y al lugar, sino también en cuanto al concepto.*" Cf. C. Marx, *El Capital*, Tomo III, pág. 243. Edic. citada. Cursivas nuestras.

En el caso que nos preocupa, para 1991-99, la jornada experimenta un muy leve aumento, la productividad se eleva en un 19,2% y el salario real sube un magro 5,5%[175].

La información pertinente se muestra en el Cuadro 5, que sigue.

CUADRO 5: EEUU, evolución de la tasa de plusvalía y del valor de la fuerza de trabajo

Año	Tasa de plusvalía	Índice	Valor de la fuerza de trabajo	Índice	Tiempo de trabajo necesario (por hora)
1981	1.81	78.7	0.356	117.5	21' 22"
1987	2.22	96.5	0.311	102.6	18' 36"
1991	2.30	100.0	0.303	100.0	18' 11"
1992	2.46	107.0	0.289	95.4	17' 20"
1993	2.47	107.4	0.288	95.0	17' 16"
1994	2.51	109.1	0.285	94.1	17' 06"
1995	2.55	110.9	0.282	93.1	16' 55"
1996	2.63	114.3	0.275	90.8	16' 30"
1997	2.71	117.8	0.270	89.1	16' 12"
1998	2.66	115.7	0.273	90.1	16' 23"
1999	2.73	118.7	0.268	88.4	16' 05"

Fuentes: Para 1981 y 1987, Fred Moseley, *The Falling Rate of Profit in the Postwar United States Economy*; MacMillan, 1991. Para 1991-1999, José Valenzuela Feijóo, *Japón y Estados Unidos: dos crisis*, Porrúa-UAM, México, 2003.

Como se puede ver, la tasa de plusvalía, entre 1981 y 1999, experimenta un aumento considerable, pasando desde 1,81 a 2,73. Se eleva en un alto 50,8% (lo que equivale a un 2,3% anual). Entre 1991 y 1999, pasa desde 2.30 a 2.73: se eleva en un 18,7%, lo que equivale a un 2,2% anual. En otras palabras, el ritmo de crecimiento parece ser relativamente constante y nos comprueba que el último cuarto de siglo, en los Estados Unidos, ha sido claramente desfavorable a la clase obrera. Valga también agregar: en los Estados Unidos, durante el último auge también operan dos movimientos a subrayar: a) en la distribución de la plusvalía cae el peso de los intereses

[175] La información la tomamos de José Valenzuela Feijóo, *Dos crisis: Japón y Estados Unidos*, Edit. Porrúa y UAM, México, 2003.

en relación al beneficio industrial (relación que fue asfixiante para el capital industrial durante los ochenta); b) el comportamiento de la demanda fue muy dinámico. Tanto por el lado de la inversión (arrastrada por la "revolución cibernética") como por el consumo de altos ingresos.

IV. El caso de México

Veamos ahora el caso de México. En el país, desde 1982, ha imperado el modelo neoliberal. En este patrón, un rasgo central es el de un fuerte aumento en la tasa de explotación. Fenómeno que, a su vez, se asienta fundamentalmente en el descenso de los salarios reales. Se trata, por lo mismo, de un ataque frontal en contra de las condiciones vida de los trabajadores.

En el período 1981-96, la productividad del trabajo en las ramas que producen bienes-salarios, se elevó en un 14,9%, lo que equivale a un bajísimo 0,9% anual[176]. Luego hay cierta elevación en el ritmo, pero nada que alcance a aminorar tamaña debilidad. Para el período 1981-2000, la tasa media pudo ser de 1,1% anual. Claramente, en el país, el mecanismo de llamada "plusvalía relativa" (i.e. aumentar la tasa de plusvalía por la vía de elevar la productividad del trabajo) viene funcionando muy mal. La jornada de trabajo anual, en promedio, no parece haber sufrido cambios significativos. Finalmente, tenemos el salario real: éste se reduce, entre 1981 y 1996, en un impresionante 40%. Luego, se recupera pero sigue quedando lejos de los niveles de 1981 (ver cuadro 6).

En este contexto, la tasa de plusvalía aumenta en un impresionante 218%, pasando desde un nivel ya alto de 3.10 en 1981, a 6.75 en 1996. La obvia contrapartida subyacente es el descenso del valor hora de la fuerza de trabajo: desde 0.244 en 1981 hasta 0.129 en 1996. Cae, en este período 1981-96, prácticamente a la mitad. Digamos que a escala mundial, saltos de esta magnitud son muy poco frecuentes. Y lo que resulta igual de dramático es el mecanismo utilizado: el descenso del salario real.

---

[176] A este ritmo, la productividad del trabajo se duplicaría en nada menos que 75 años.

Cuadro 6: México, Tasa de plusvalía y valor de la fuerza de trabajo

Año	Valor fuerza de Trabajo	Índice	Salario hora (+)	Productividad en bienes salarios (+)	Tasa de plusvalía	Índice
1981	0.244	100.0	100.0	100.0	3.10	100.0
1988	0.154	63.1	60.9	96.7	5.44	177.1
1989	0.154	63.1	62.9	99.9	5.49	177.1
1990	0.148	60.7	62.7	103.8	5.76	185.8
1991	0.149	61.1	64.4	106.0	5.71	184.2
1992	0.154	63.1	67.7	107.4	5.49	177.1
1993	0.155	63.5	69.0	108.9	5.45	175.8
1994	0.154	63.1	70.3	111.4	5.49	177.1
1995	0.134	54.9	62.4	114.2	6.46	208.4
1996	0.129	52.9	60.4	114.9	6.75	217.7
Media*	0.153	—	—	—	5.52	—
2001**	0.140	56.5	72.0	125.6	6.14	198.1

* Promedio simple, 1981-1996.
** Estimación muy preliminar.
\+ Índice.
Fuente: José Valenzuela Feijóo, "Trabajo asalariado y valor de la fuerza de trabajo", aparece en J. Isaac y J. Valenzuela coordinadores, *Explotación y despilfarro. Análisis crítico de la economía mexicana.* Plaza y Valdés, México, 1999.

Después de 1996, parece darse cierta estabilidad y alguna recuperación del valor de la fuerza de trabajo. Una estimación muy preliminar nos indica un valor hora de la fuerza de trabajo igual a 0.14 y una tasa de plusvalía igual a 6.14.

Valga comentar: el nivel de 1981 (para el valor de la fuerza de trabajo y para la tasa de plusvalía) constituye la resultante final del patrón de acumulación denominado *"industrialización basada en la sustitución de importaciones"*, o desarrollo en función del mercado interno. Y lo que va desde 1981 al presente nos muestra los resultados del modelo neoliberal. El punto es muy claro: la tasa de plusvalía se duplica en este período, el valor de

la fuerza de trabajo se reduce casi a la mitad y el nivel medio del salario real cae en casi un 30%. Así las cosas, se comprende el improperio de "populismo" que se le aplica al período antiguo y de "realismo eficiente" con que se propagandea al estilo neoliberal. Esto, por parte de los dirigentes del poder y de sus plumarios académicos.

Para mejor dimensionar el fenómeno que hemos descrito, podemos comparar la experiencia neoliberal mexicana con lo que ha venido ocurriendo en los Estados Unidos en el último período. La información básica la mostramos en el Cuadro 7.

Cuadro 7: México y Estados Unidos, Tiempo de trabajo necesario (por hora trabajada)

	MÉXICO	ESTADOS UNIDOS		Cuociente tasas de plusvalía (*)	
Año	TTN (+)	Año	TTN (+)	Año	Cuociente
1981	14' 38"	1981	21' 22"	1981	1.71
1988	9' 14"	1987	18' 36"	1988/87	2.47
1989	9' 14"	1991	18' 11"	1991	2.48
1990	8' 53"	1992	17' 20"	1992	2.23
1991	8' 56"	1993	17' 16"	1993	2.21
1992	9' 14"	1994	17' 06"	1994	2.19
1993	9' 18"	1995	16' 55"	1995	2.53
1994	9' 14"	1996	16' 30"	1996	2.57
1995	8' 02"	1997	16' 12"	—	—
1996	7' 44"	1998	16' 23"	—	—
2001	8' 24"	1999	16' 05"	2001/99	2.25

(*) Tasa de plusvalía de México sobre tasa de plusvalía de Estados Unidos.
(+) Tiempo de trabajo necesario (apropiado por el trabajador) por hora trabajada. En minutos y segundos.
Nota: México 2001, estimación muy preliminar.

El cotejo de variables claves entre ambos países nos permite advertir: a) en ambos se observa un muy significativo ascenso de la tasa de plusvalía; b) el aumento es bastante más fuerte en México. En Estados Unidos, la tasa de plusvalía sube desde 1.81 (1981) hasta 2.73 (1999). Crece en un 51% (2,31% anual). En México, entre 1981 y el 2001, pasa desde 3.1 al

6.14. Se eleva en un 98%, creciendo al 3,5% promedio anual; c) la tasa de plusvalía mexicana, que al comienzo del período ya era superior a la de EEUU, al final lo es mucho más. El diferencial era de 1.71 veces a favor de México, si cotejamos 2001 (México) con 1999 (EEUU), llega a 2.25 veces; d) como contrapartida de los niveles y evolución de la tasa de plusvalía, tenemos los niveles y evolución del valor de la fuerza de trabajo. En los EEUU, este valor por hora pasa desde 0.356 a 0.268. Por ende, el tiempo de trabajo necesario pasa desde 18'36" (1981) a los 16'05" en 1999. En México, el valor cae desde 0.244 (1981) a 0.14 (2001). Luego, el tiempo de trabajo necesario pasa desde los 14'38" de 1981 a los 8'24" del 2001; e) según se observa, el valor de la fuerza de trabajo estadounidense es casi el doble de la mexicana. Pero como la productividad es muy superior en los EEUU (alrededor de 5 veces), tenemos que el nivel de vida del obrero estadounidense es aproximadamente 10 veces superior al del obrero mexicano.

El excedente y sus usos en México

El impresionante aumento que ha experimentado la tasa de plusvalía durante la experiencia neoliberal de México da lugar a algunos fenómenos de gran importancia que al menos conviene mencionar.

El primero es muy obvio y se refiere al aumento de la masa anual de plusvalía que genera el sistema. En 1996, por ejemplo, el producto excedente llegó a representar nada menos que un 87% del producto agregado total generado en el país. En el 2001, esta relación podría haber sido del orden de un 86%[177].

En este contexto, recordemos la hipótesis neoliberal: si el excedente aumenta, aumenta la acumulación y el crecimiento. Al respecto, ¿qué ha sucedido en México?

En el país, del producto excedente total, hacia 1981 se aplicaba a acumulación alrededor de un 27%. Pero en 1994 solo un 16%, en 1995 menos del 11% y en 1996 casi un 16%. Después, en el 2001, la relación acumulación neta a plusvalía asciende a un muy pequeño 12,9%. Es decir, *mientras aumenta el excedente y el grado de explotación, la acumulación productiva se desploma.*

---

[177] Estas cifras y las que siguen las tomamos de J. Isaac y J. Valenzuela coordinadores, *Explotación y despilfarro. Análisis crítico de la economía mexicana.* Edic. citada.

Al mismo tiempo se observa otro movimiento que solo puede preocupar: el *muy fuerte crecimiento de los gastos improductivos. Estos crecen incluso más rápido que el excedente y, por lo mismo, llegan a explicar entre un 85% y 87% del excedente total.*

La conclusión es bastante clara: en México caen los salarios, se eleva el grado de explotación y el nivel del excedente. Pero la acumulación productiva cae y la economía tiende al estancamiento. Es decir, mayor miseria y explotación a cambio no de mayor crecimiento sino de un mayor y aberrante despilfarro.

Cuadro 8: Usos del excedente en la economía mexicana (composición porcentual)

Variables	1981	2001
Excedente (plusvalía anual)	100	100
Acumulación	27.2	12.9
Exportaciones netas	- 3.64	- 2.1
Gastos improductivos	76.4	89.2
PIB	100.0	158.4
Tasa media anual de crecimiento del PIB	——	2.1% (1981-01) 1.5% (2000-04)

Fuente: Estimaciones del autor a partir de datos del INEGI.

Como vemos, en relación al excedente (que ya sabemos se eleva respecto del Producto Agregado), el gasto improductivo sube y la acumulación cae. Consecutivamente, el resultado ineludible es el descenso en el ritmo de crecimiento. A lo largo del período neoliberal, la tasa media es del orden del 2,1% anual, cifra que está algo por debajo del crecimiento demográfico. En consecuencia, estancamiento o leve descenso en el Producto por habitante.

El problema de la acumulación

En México, la acumulación, pese al aumento del excedente, se ha desplomado[178]. ¿Por qué? Antes hemos indicado que en la tasa de rentabilidad del capital (y, por ende, de la inversión) también inciden la distribución de la plusvalía entre intereses y ganancias industriales y el nivel de la demanda global, por su impacto en las ventas. Y ambos factores, en México, han jugado un papel muy negativo.

Muy homeopáticamente, mencionemos algunos factores retardatarios. Uno: la demanda interna se ha estancado o aun decrecido. En esto influyen: a) el brutal descenso de los salarios; b) el recorte del gasto público; c) la mayor penetración de las importaciones (que crecen más rápido que las exportaciones) y que pasan a comerse buena parte de la mayor demanda global[179]. Dos: de las ganancias totales, se eleva la proporción apropiada por los capitales improductivos y cae la que queda en manos del capital productivo. Por ende, se castiga la inversión en los sectores productivos. Como el modelo tiene una propensión espontánea al déficit externo, trata de salvarlo atrayendo capitales extranjeros por la vía de elevar las tasas internas de interés. Lo cual puede mejorar el financiamiento externo pero a costa de paralizar la inversión y la actividad económica. Tres: la creciente penetración de capitales extranjeros y el mayor grado de concentración y monopolio que ello conlleva. Pero esto, amen de provocar un freno relativo a la inversión, eleva el drenaje de excedentes. Cuarto: la "especialización" internacional espontánea que provoca el modelo a favor de la producción de bienes cuya demanda, a largo plazo, crece en términos relativamente lentos.

V. La no neutralidad de las ciencias sociales

Para terminar estas notas ensayemos una última reflexión sobre lo que podemos denominar "dimensión clasista" de las teorías económicas y

---

178 Para la formación bruta de capital, si hacemos 1981= 100, tenemos 1994= 104,5; 2002= 136,6; 2003=125,7. Entre 1981 y 2003 el ritmo de crecimiento anual es de un muy raquítico 1,04% anual.

179 En 1981, un 15.9% de la demanda global se satisfacía con importaciones y un 84,1% con producción interna. En 2002, las importaciones satisfacían un 27,8% y la producción del país un 72,2%. En breve, los productores del país han perdido 12 puntos porcentuales con cargo a la apertura neoliberal.

sociales. Aunque casi siempre se trata de ocultar, el punto es relativamente sencillo: en un mundo que es conflictivo por estar atravesado por intereses sociales objetivamente contrapuestos, las teorías sociales no pueden ser neutrales. Siempre –se den o no cuenta de ello los autores respectivos– favorecen a uno u otro tipo de intereses.

En el espacio de la teoría económica, en términos gruesos, hoy podemos distinguir cuatro grandes corrientes teóricas: a) la escuela clásica (Smith, Ricardo, Mill) que ha renacido por la vía de Sraffa y los llamados "neo-ricardianos"; b) la escuela keynesiana, contemporáneamente enarbolada por los denominados postkeynesianos (Joan Robinson, Kaldor, Eichner, etc.); c) la escuela neoclásica (Marshall, Walras, Menger, como fundadores. Hoy representada por autores como Friedman, Barro y otros); d) la escuela marxista (Marx, Luxemburgo, Hilferding, Paul Sweezy, Paul Baran, M. Kalecki, E. Mandel, etc.)[180].

De tales paradigmas, los dos fundamentales son el neoclásico y el marxista. Y los dos primeros (el clásico y el de Keynes) tienden a fluctuar y a alinearse, en última instancia, en los dos carriles fundamentales, con lo cual no hacen sino reflejar las contradicciones estructurales que atraviesan al sistema capitalista. Dicho de otro modo, cada perspectiva teórica funciona, por así decirlo, como un "alimento natural" para las grandes clases sociales en juego dentro del sistema.

Joan Robinson, la gran economista inglesa, lo señalaba así: "Debemos admitir que toda doctrina económica que no sea formalismo trivial, contiene juicios políticos (...). Pretender que no es así (...) es rehusarse en forma anticientífica a aceptar los hechos"[181]. En este marco, nuestra autora agregaba que "Marx trata de entender el sistema con objeto de precipitar su caída. Marshall trata de hacerlo aceptable mostrándolo bajo una luz agradable. Keynes trata de encontrar en qué aspectos ha estado equivocado, con objeto de aconsejar los medios que lo salven de destruirse a sí mismo". En suma, "Marx está haciendo propaganda contra el sistema, Marshall lo defiende y Keynes lo critica con objeto de mejorarlo"[182].

---

180 Valga advertir: al interior de cada gran escuela, podemos observar corrientes y diferencias a veces no menores. Pero para los fines que aquí perseguimos, nos basta la muy gruesa distinción que hemos recogido.

181 Joan Robinson, *Ensayos de economía poskeynesiana*, págs. 337 y 334. FCE, México, 1987.

182 Ibídem, págs. 331 y 334.

La no neutralidad de la teoría de Marx es algo más que obvio. La diferencia, *vis à vis* las otras grandes perspectivas teóricas reside en: i) en su visión no hay ningún afán por ocultar este aspecto. Y si en la escuela neoclásica se desviven por posar de "neutrales", Marx –por el contrario– es muy explícito y abierto en señalar el carácter partidista de la teoría; ii) el alineamiento se dirige contra la clase dominante y el sistema establecido, a favor del trabajo y de la superación del capitalismo.

En la actualidad, en la región latinoamericana, podemos observar un alineamiento bastante sugerente. Los intereses del capital financiero e internacional vienen estrictamente representados por el bando neoclásico. Los de una eventual burguesía industrial con vocación de cierta autonomía, por la perspectiva keynesiana y el estructuralismo cepalino. Y los intereses del trabajo, en especial del proletariado industrial, por la perspectiva de Marx. Pero valga advertir: en la misma medida que la clase obrera aparece políticamente débil, desorganizada y replegada, la lectura y el estudio de *El Capital* retroceden y disminuyen. En la sociedad civil y en el mismo mundo académico donde sufre embates desaforados[183]. En realidad, podemos hablar de una especie de ley: cuando hay un auge de las luchas obreras hay también un auge en el estudio de la obra de Marx. Y viceversa. En que un factor (la lucha) empuja al otro (el estudio) y viceversa. La moraleja es clara, si buscamos incentivar la reorganización y la lucha de los trabajadores, si buscamos recuperar los afanes por encontrar un orden social superior, el estudio de la teoría de Marx resulta imprescindible.

Retomemos la pregunta inicial: ¿debemos leer *El Capital*?

La respuesta debería quedar clara. Todos los que pensamos que el actual orden social no se condice con las exigencias del ser humano, con lo que exige su desarrollo pleno, libre y multilateral, no debemos leerlo sino ir mucho más allá de una pura lectura. Debemos estudiarlo a fondo, asimilar sus principios rectores y con ello, aprenderlo a manejar como una real *herramienta de trabajo*, como un *orientador intelectual* clave en el esfuerzo y lucha que exige el avance a un nuevo y superior orden social[184]. Más aún,

---

[183] No olvidemos que el modelo neoliberal provoca un efecto de reducción y descomposición muy fuertes en la clase obrera industrial.

[184] Quien estudia y bien asimila la teoría de Marx, deja de repetir sus textos como un vulgar papagayo. Asimismo, no confunde el respeto al genio con la idolatría y la postración torpe y ciega. En realidad, hay muchos "discípulos" de Marx que han contribuido grandemente al desprestigio de la teoría marxiana.

diríamos que para los trabajadores es ésta una obligación que opera como estricta condición de vida y de libertad.

Dicho esto, volvamos a la poesía.

Si hemos comenzado recordando a Neruda, permítasenos terminar recordando a otro gran poeta, el alemán Bertolt Brecht. Este, en versos hoy muy actuales señalaba que *"lo firme no es firme./ Todo no seguirá igual. / Cuando hayan hablado los que dominan, / hablarán los dominados. / ¿Quién puede atreverse a decir 'jamás'? / ¿De quién depende que siga la opresión? De nosotros. / ¿De quién que se acabe? De nosotros también"*. Pero esto, el fin de la opresión, agregaba el mismo Brecht, exige que el sujeto social, que el pueblo trabajador, estudie y conozca, que no se deje engañar por la ideología dominante. Por ello, reclamaba: *"¡Estudia, hombre en el asilo! / ¡Estudia, hombre en la cárcel! / ¡Estudia mujer en la cocina! / ¡Estudia, sexagenario! / Estás llamado a ser un dirigente"*.

E insistía:

"¡Asiste a la escuela, desamparado!
¡Persigue el saber, muerto de frío!
¡Empuña el libro, hambriento! ¡Es un arma!
Estás llamado a ser un dirigente. "

En suma, si el mundo del trabajo se va a liberar y tornar dueño de su destino, debe estudiar. Y en primerísimo lugar, debe estudiar *El Capital*, la gran obra de Carlos Marx.

El capitalismo y la libertad de los Humanos

"No hay palabra que admita más variadas significaciones ni que haya producido más diversas impresiones en la mente humana que la de la libertad."
MONTESQUIEU

I. Introducción

El último cuarto de siglo se ha venido caracterizando por su tono esencialmente conservador. El rápido y sonoro derrumbe de la Unión Soviética y su *hinterland* europeo dejó al capitalismo como único sistema económico vigente (y plausible) y, por lo mismo, se llegó a pensar que esta formación social era eterna y hasta a-histórica (Fukuyama habló del "fin de la historia"). Es decir, del horizonte mental de la humanidad contemporánea desapareció la idea de un posible más allá del capitalismo. Por lo mismo, el estudio crítico de los fundamentos del sistema –como regla solo se estudia lo que interesa transformar– ha descendido hasta casi desaparecer. Pero hay más: en el plano sectorial clasista el capital financiero ha pasado a dominar[185] y en el plano internacional la supremacía de EEUU se ha

---

185 Visiones críticas de la economía neoliberal asociada al capital financiero, para el caso de EEUU se encuentran en J. Stiglitz, *Los felices 90. La semilla de la destrucción,* Santillana edic., Madrid, 2005. Para Stiglitz, un economista convencional, "demasiadas personas con capacidad de decisión parecieron acatar la idea de que el mercado de obligaciones, o más generalmente los mercados financieros, conocían mejor el camino para avanzar. Parecía como si los mercados financieros sirvieran a los intereses del país en igual medida que al suyo propio. Tal cosa se me antojaba una sandez (...) pensaba que ya era de reconocer que, si hacíamos algo que no gustara a los mercados financieros, y si tuviéramos que pagar un peaje por ello, a lo mejor eso significaba que valía la pena pagarlo. Después de todo, por muy importante que sea el mundo financiero, Wall Street no deja de ser un grupo de presión como cualquier otro". Ob. cit., pág. 21. Análisis que manejan una perspectiva radical se encuentran en Doug Henwood, *After the new economy,* The New Press, N. York, 2005; y en J. Valenzuela Feijóo, *Dos crisis, Japón y EEUU;* Porrúa, México, 2003.

tornado irrestricta. Lo primero, amén de precipitar las consabidas tendencias al estancamiento, ha contribuido bastante al irracionalismo y descomposición morales hoy tan extendidos[186]. Lo segundo se traduce en un dominio imperial irrestricto, arbitrario y prepotente, de lo cual, la llamada "doctrina Bush" parece ser una síntesis programática muy explícita[187].

En un contexto como el indicado también podemos observar una extrema ideologización (en el sentido de "falsa conciencia") de la opinión y conciencia públicas. Lo que ésta imagina y cree, y lo que efectivamente sucede, se viene disociando a extremos sorprendentes. En este contexto, se observa la aparición o "reedición" de corrientes del todo irracionales como el "postmodernismo". A la vez, en el plano de la economía, la ideología neoliberal de corte walrasiano se llega a instalar casi como "pensamiento único"[188]. Estos hablan de equilibrios cuasi-automáticos, de bienestar y crecimiento, en términos tales que hay derecho a preguntarse en qué galaxia viven estos autores. En breve, la irrealidad de la teoría alcanza niveles

---

186 Valga recordar el agudo comentario de Marx. Evaluando la situación francesa a mediados del siglo XIX, apuntaba que desde 1830, lo que "dominó bajo Luis Felipe no fue la burguesía francesa sino una *fracción* de ella: (...) la llamada *aristocracia financiera*". Agregando que "mientras la aristocracia financiera hacía las leyes, regentaba la administración del Estado, disponía de todos los poderes públicos organizados y dominaba a la opinión pública mediante la situación de hecho y mediante la prensa, se repetía en todas las esferas, desde la corte hasta el cafetín de mala muerte, la misma prostitución, el mismo fraude descarado, el mismo afán por enriquecerse, no mediante la producción, sino mediante el escamoteo de la riqueza ajena ya creada. Y señaladamente en las cumbres de la sociedad burguesa se propagó el desenfreno por la satisfacción de los apetitos más malsanos y desordenados, que a cada paso chocaban con las mismas leyes de la burguesía; desenfreno en el que, por ley natural, va a buscar su satisfacción la riqueza procedente del juego, desenfreno por el que el placer se convierte en crápula y en el que confluyen el dinero, el lodo y la sangre. La aristocracia financiera, lo mismo en sus métodos de adquisición, que en sus placeres, no es más que el *renacimiento del lumpen proletariado en las cumbres de la sociedad burguesa*". Cf. C. Marx, "Las luchas de clases en Francia de 1848 A 1850"; En Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, págs. 210 y 212. Edit. Progreso, Moscú, 1973. La actualidad del juicio de Marx, vg. para algunos países latinoamericanos, es estremecedora.

187 George Bush, "The National Security Strategy of the United States of America", White House, sept. 2002. (página web). Sobre el tema ver J. Valenzuela Feijóo, "Estados Unidos: la variable político-militar", en *Estudios político militares*. Centro de Estudios Estratégicos, Universidad Arcis, N° 5, Primer Semestre del 2003, Santiago de Chile.

188 Ver Econoclastes, *Petit Bréviaire des idées recues en économie;* Edic. La Découverte, París, 2003. También el útil y sencillo texto de M. Lavoie, *La economía postkeynesiana*, Icaria, Barcelona, 2005. Sobremanera porque junto a la crítica, presenta una introducción a una corriente alternativa bastante vigorosa y pertinente.

extremos, pero nada se hace por modificarla. Por el contrario, se insiste con fuerza aún mayor en la "verdad" de la doctrina. El mundo de hoy, pareciera ser un mundo de mitos globalizados. Uno de ellos, y de los más importantes, es la noción de un mercado libre y la asociación que se hace entre mercado capitalista y libertad. Ludwig von Mises es muy claro al plantear dos hipótesis centrales: a) solo el capitalismo es posible: "Solo el sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción resulta viable (...). Solo sobre la base de la propiedad privada podrá la sociedad sobrevivir". O bien: "cabe que esto o aquello del sistema capitalista nos desagrade, pero lo malo es que ningún otro orden social es viable"[189]; b) luego, la hipótesis de que la libertad solo puede funcionar en un contexto capitalista: "paz y libertad (...) solo pueden conseguirse a través de la petición liberal: la propiedad privada de los medios de producción"[190]. Otros autores, como Friedman, Hayek, Barro et al., se inscriben en la misma postura. Aunque en la realidad lo que sí encontramos es un mundo dominado por las estructuras oligopólicas y ninguna relación entre la libertad de los humanos (de su gran mayoría) y el capitalismo. Pero la ideología dominante, amen de terca, busca ocultar con especial cuidado estas crudas realidades. Desmontar críticamente este *corpus* ideológico, en todas sus dimensiones, es algo que excede ampliamente los límites de un artículo. Por ello, en las notas que siguen, abordaremos solo un punto, el de la relación que se suele plantear entre capitalismo y libertad.

II. Nociones en disputa sobre la libertad

El tema de la libertad siempre ha suscitado interés y se suele abordar con ópticas diversas. Como no es nuestro propósito entrar a un recuento crítico exhaustivo, nos podemos limitar a señalar tres perspectivas, las que en gran medida creemos agrupan a las principales nociones en disputa. Ellas serían la de la libertad entendida como libre albedrío (o libertad "no legal"), la de la libertad como ausencia de imposiciones y la de la libertad como "poder para".

---

189 Ludwig von Mises, *Liberalismo*, págs. 113-4. Edic. Planeta, Barcelona, 1994.

190 Ibídem, pág. 37.

2.1. *La libertad como conducta ajena a leyes*

O sea, se trata de aquella noción en que la libertad se entiende como libre albedrío. Para mejor situar el punto, permítasenos empezar recordando una postura de muy larga raigambre. Un poco al azar, tomemos a tres autores antiguos. Nicolás de Cusa, por ejemplo, señalaba que el hombre "está formado por una sensibilidad y un entendimiento". Además, siendo éste el punto a subrayar, nos dice que "el entendimiento no pertenece al mundo, del que es absolutamente independiente"[191]. Antes, el medieval Ricardo de San Víctor distinguía cabeza, corazón y pie en el cuerpo humano: "La cabeza corresponde al libre albedrío; el corazón a la prudencia y el pie al deseo carnal. La cabeza está por encima de todo el cuerpo y el libre albedrío preside a toda acción"[192]. San Agustín sintetiza con rara claridad que "el hombre es algo intermedio entre los brutos y los ángeles"[193]. Los animales son irracionales y mortales. Los ángeles, inmortales y racionales. El hombre es mortal (por ende, animal) y también es racional (por ende, ángel). O sea, estamos a medio camino, con un pie en lo natural y con el otro en la divinidad: algo así como un ángel caído. Como el listado o antología de juicios parecidos pudiera ser interminable, valga con lo dicho. Para nuestros propósitos, los nudos a subrayar en la citada postura, serían: i) los pensadores se preguntan por lo peculiar o específico del ser humano, por su ser más esencial; ii) al encontrarlo como racionalidad, conciencia, libertad, etc., y entender esos rasgos de *cierta manera*, terminan por situarlo y concebirlo como un ser más o menos *ajeno* e independiente (a lo menos por su especificidad, por su "espiritualidad" o "alma") al orden natural; iii) dado lo anterior, se rechaza que la conducta humana esté regida por leyes objetivas. Como dirá Julián Marías, el discípulo de Ortega, " la vida es(...) en último rigor, *imprevisible*"[194].

El punto, fue comentado por Spinoza. En su opinión, la mayor parte de los que han escrito sobre "la manera de vivir de los hombres, parecen no tratar de cosas naturales que siguen las leyes comunes de la Naturaleza, sino de cosas que están fuera de la Naturaleza. Más aún, parecen

---

[191] N. de Cusa, "De docta ignorantia", en la antología *El tema del hombre*, pág. 23, J. Marías editor. Espasa Calpe, Madrid, 1952.

[192] R. de San Víctor, "De statutu interioris hominis", en J. Marías, ob. cit., pág. 100.

[193] San Agustín, "Civitas Dei", en ob. cit., pág. 88.

[194] Julián Marías, "El Tema del Hombre", Introducción, pág. 23, ed. cit. Las cursivas son nuestras.

concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre más bien perturba que sigue el orden de la Naturaleza; que tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, y que *no es determinado por nada más que por sí mismo*"[195].

Curioso es el ser humano: empujado por sus miedos y desamparos, inventa seres todopoderosos: los dioses. Con ello, confiesa la terrible inferioridad en que se posiciona. Pero casi de inmediato, recupera algo el aire y pasa a proclamar que en él también hay algo o mucho de ese dios que previamente se ha inventado. Con ello, se aleja de la "cochina" naturaleza y se permite observarla con cierta sensación de superioridad: no porque la controle sino porque en él, algo hay, aunque un tanto derrengado, de ese ser supremo. Lo que no es capaz de lograr en su vida real, ese poder del que carece, se lo endilga a Dios. Luego, le pide a El una participación, ideal y vicaria, en ese poder. El pase mágico, como pudiera decir un Enrique Heine, es además muy propio de un filósofo con alma de alemán: lo que Natura non da, Salamanca sí lo presta. Y así andemos como el pobre poeta que dibujara Karl Spitzweg, igual proclamamos nuestro "riguroso" albedrío o ajenidad a toda determinación externa.

En el pensamiento romántico primigenio y especialmente en sus sucesores, se repite –con matices diferentes– esa mencionada noción sobre la condición humana. Se puede llegar a aceptar, no sin algunos requiebros, que nuestra fisiología sí responde a un orden natural. Pero se rechaza abruptamente cualquier afán de reduccionismo fisiológico. El hombre, en virtud de su condición de "delegado de Dios" o de cualquier otro argumento, es un "ser libre que se autodetermina". En suma, se sostiene que no se puede conciliar la idea de libertad humana con la aceptación de leyes objetivas que regulen el comportamiento humano. *Si hay leyes no hay libertad y si hay libertad no hay leyes*. Tal sería, más allá de matices y de sofisticaciones, la médula del problema.

Dado lo anterior, el romántico debe asumir un problema no menor: el hombre quiere saber del hombre, necesita ese saber incluso como condición de vida. ¿Cómo entonces contestar a tamaña urgencia? La respuesta de los que han enarbolado lo que llaman "filosofía de la vida" es singular: se trata, por ejemplo en asuntos de la historia, de "comprender" el porqué de tales o cuales actitudes y comportamientos. Y para ello, el investigador debe "participar", o sea "reproducir dentro de sí" esa situación histórico-personal,

---

[195] B. Spinoza, *Ética*, pág. 102. FCE, México, 1985. Las cursivas son nuestras.

"sentir" dentro de sí el espíritu del otro y, por esta vía, la de la famosa *verstehen* en acción, *comprender* sus actos de vida. En corto: ponerse en los zapatos del otro, palpitar con él y así comprender sus porqués. Según Stegmüller, "se puede describir así lo que Dilthey y otros imaginaron: cuando un historiador quiere explicar la acción de una personalidad histórica o un acontecimiento que ha sido producido por la actuación conjunta de muchas personas, debe intentar ponerse espiritualmente en la situación de esa persona o personas; debe para ello, esforzarse por captar el sentido de aquella situación en su conjunto lo más exactamente posible; esforzarse por penetrar en el mundo de representaciones de cada persona, revivir especialmente sus convicciones fácticas y normativas para vivir (hasta aquí, todo va muy bien. Pero véase lo que sigue, cómo se busca resolver el problema; nota de J.V.F.). Para ello *debe tratar de reactualizar en sí los motivos a los que apelan las decisiones de esas personas. Se trata de un experimento mental de determinado género, de una identificación mental, quizá en parte revivida del historiador con su héroe*, a través del cual alcanza una explicación adecuada de dicha acción"[196]. Traduciendo al español, el investigador termina transformado en un médium que busca "la buena vibra"[197]. En realidad, en vez de ir a Heidelberg o Marburgo para descifrar un lenguaje ultratortuoso, sale más cómodo y barato consultar con el curandero del pueblo de junto.

2.2. *Libertad formal y libertad sustantiva. ¿Libertad de la clase obrera?*

Retomemos el problema medular. El del eventual conflicto entre las leyes de la sociedad y la libertad humana.

Las leyes objetivas o materiales, entendidas como regularidades que se observan en el comportamiento humano –regularidades que la ciencia debe primero identificar y luego explicar– tienen una existencia de hecho que, por lo menos hoy (comienzos del nuevo milenio), nadie se atreve a rechazar. Y aunque falte mucho por investigar pues en muchas zonas de lo

---

[196] W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschafi theorie und Analytischen Philosophie* (Berlín,1969). Citamos según J.M. Mardones y N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*, pág. 73. Edic. Fontamara, Barcelona y México, 1995.

[197] Adviértase además el supuesto implícito que se maneja: la introspección puede *duplicar* la situación o estado de ánimo del caso. Por ende, borramos otro supuesto previo y aún más crucial en la visión romántica: la unicidad e irrepetibilidad de los sucesos humanos históricos.

humano andamos todavía en pañales, la evidencia acumulada ya nos proporciona un sinnúmero de leyes teóricamente recogidas: económicas, sociológicas, psicológicas, etc. Ello nos ahorra mayores digresiones para sostener que *sí existen esas leyes*. El problema entonces, ante la disyuntiva que se discute, debería encontrarse en el otro polo de la relación, el de la libertad. Y es claro que si aceptamos la mencionada disyuntiva –o leyes o libertad– deberíamos concluir que *el hombre no es libre*. Algo que, a no pocos, les pudiera parecer excesivo.

Pero, ¿qué entendemos por libertad? Para apurar el paso, pasamos sin mayores rodeos, que pudieran ser necesarios, a distinguir: a) *libertad formal*: ausencia de prohibiciones y/o de obligaciones para desplegar ésta o la otra actividad; b) *libertad sustantiva*: capacidad para desplegar tal o cual actividad. O sea, para traducir la voluntad en acción efectiva exitosa.

La ideología dominante se suele preocupar solo de la libertad formal. Tal es el caso del conocido economista Hayek, quien entiende la libertad como "ausencia de coacción" y por coacción una situación en que "las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines sino al de los de otros"[198]. En el mismo sentido, el muy publicitado Rawls apunta que "las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la interferencia de otras personas"[199]. O bien, con otra expresión, "esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa"[200]. Examinando esta postura, Villoro comenta muy justamente: "No veo cómo pueda desligarse del concepto mismo de 'libertad', entendido como 'capacidad de realizar lo que se elige', la posibilidad de su realización"[201]. El

---

198 F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, Tomo I, pág. 161. Edic. Folio, Barcelona, 1997.

199 John Rawls, *Teoría de la Justicia*, pág. 193. FCE, México, 1999.

200 Rawls, ob. cit., pág. 193.

201 Luis Villoro, *El poder y el valor: Fundamentos de una ética política*, pág. 298. FCE, México, 1999. Pese a esta observación, al profesor Villoro se le escapan las reales condiciones de las libertades sustantivas. Describe muy bien discriminaciones como las étnicas, las religiosas, las de género (sexo), etc. Pero casi no alude a la restricción o falta de libertad que supone la organización social interna de la fábrica capitalista. En el espacio de la economía, Villoro solo ve las relaciones de mercado (que suelen ser engañosas) y se le escapa la médula misma de las relaciones capitalistas de propiedad.

énfasis en el aspecto puramente formal no es casual. Como luego veremos, el análisis de las condiciones que posibilitan la libertad sustantiva en la sociedad actual pone al desnudo todas sus contradicciones básicas. Más aún, destruye mitos y nos revela cómo el grupo social mayoritario dispone de poca o ninguna libertad.

La libertad sustantiva supone, como requisito previo, que existe la libertad formal. Pero la existencia de ésta no asegura la presencia de la segunda. O sea, la libertad formal es condición necesaria mas no suficiente de la libertad sustantiva.

Pongamos un ejemplo: hoy, a nadie se le prohíbe viajar al planeta Júpiter. A la vez, hoy nadie lo puede hacer. O sea, en este respecto, hay libertad formal mas no sustantiva. Vaya un segundo ejemplo: en el capitalismo, a los trabajadores asalariados, nadie los obliga (tampoco hay prohibiciones) a vender su fuerza de trabajo. Pero, ¿pueden no venderla si así lo desean? La respuesta es muy clara: están *obligados* a venderla pues sin lograr el pago salarial, nada podrían comprar y, por ende, no podrían vivir[202]. O sea, en el sistema económico actual, la decisiva clase de los trabajadores asalariados opera con libertad formal mas no sustantiva. Pero hay algo más y quizá más decisivo: si nos movemos del espacio de la circulación al espacio de la producción, podemos observar que en la fábrica capitalista el que ordena y dicta los modos que debe asumir el proceso de trabajo es el patrón y no el colectivo de trabajadores. Como bien escribía Marx, "la coordinación de sus trabajos se les presenta a los obreros como *plan*; prácticamente, como la *autoridad* del capitalista, como el poder de una voluntad ajena que somete su actividad a los fines perseguidos por aquélla". De aquí que por el modo que asume, la gestión capitalista sea una "dirección *despótica*"[203]. Y si al interior de la fábrica no hay libertad formal para el obrero, tampoco puede existir la libertad sustantiva. La

---

202 Si no la venden, no es por voluntad propia –nadie desea la cesantía– sino del capitalista que no los quiere contratar.

203 C. Marx, *El Capital*, Tomo I, págs. 265-6. FCE, México, 1974. En México, la ley federal del trabajo, para muchos de lo más avanzado a nivel mundial, señala muy claramente que un "contrato individual de trabajo, cualquiera sea su forma o denominación, es aquel por virtud del cual una persona se obliga a prestar un *trabajo personal subordinado*, mediante el pago de un salario". Ver Ley Federal del Trabajo, artículo 20.

restricción, por ende, es aún más fuerte[204]. Pero nos interesan sobremanera las situaciones más engañosas, aquéllas en que la libertad formal oculta la falta de libertad sustantiva.

Avancemos a un tercer ejemplo: esos trabajadores asalariados, ¿se pueden transformar en capitalistas? En principio, no hay prohibiciones: libertad formal. Pero también sabemos que en los tiempos actuales esa mutación es lograda, cuando mucho, por menos del uno por mil de los trabajadores. Suponiendo que a todos les gustaría devenir capitalistas, podemos deducir que no existen las capacidades que permitan esa transformación. O sea, se observa una ley empírico estadística y por ello –cualquiera sea la causa del fenómeno– concluimos que no hay libertad sustantiva en ese respecto.

Preguntemos ahora: ¿cómo se podría conseguir la capacidad necesaria en el tercer ejemplo? Si suponemos, inicialmente, que nada se les quita a los capitalistas, tendríamos que obtener de algún modo una masa suficiente de medios de producción adicionales a los ya existentes (y en manos de los capitalistas) para entregárselos a cada trabajador. Además, a cada cual le debería corresponder una masa lo suficientemente grande como para que no les baste la pura fuerza de trabajo familiar para ponerlos a funcionar. O sea, para que les resulte imprescindible contar con fuerza de trabajo ajena. Pero si esto tiene lugar, ¿de dónde saldría esa fuerza de trabajo ajena? Los antiguos trabajadores ahora serían, potencialmente, capitalistas y en vez de ofrecerse como fuerza de trabajo, serían ahora demandantes. El punto es claro: ni los antiguos capitalistas ni los nuevos en potencia encontrarían ninguna fuerza de trabajo en el mercado. Por lo mismo, *no podrían funcionar como capitalistas*. Supongamos ahora que los medios de producción que exigen estos ex-obreros y ahora larvas de capitalistas, le son quitados a los capitalistas originales. La conclusión prácticamente no se altera pues la única oferta de fuerza de trabajo provendría de los ex-capitalistas, una magnitud del todo despreciable. Como vemos, la mencionada transformación es hasta *lógicamente imposible*.

---

[204] Refiriéndose a la fábrica capitalista, el juicio de Hayek es desvergonzado: "No hay maldad en el poder del director de una gran empresa en la que los hombres se han unido libremente para alcanzar sus propios fines. Parte de la fuerza de nuestra sociedad civilizada consiste en que mediante tales combinaciones voluntarias de esfuerzo, bajo una dirección unificada, los hombres pueden aumentar increíblemente su poder colectivo". Cf. Hayek, ob. cit., págs. 163-4.

Precisemos algo más. Si todo el capital (i.e., la masa de medios de producción) previo está utilizado, tendremos que en promedio existe un determinado nivel de capital por hombre ocupado: es lo que se llama "densidad de capital". Si repartimos equitativamente este capital entre los asalariados, tendremos que ese mismo nivel o masa le corresponderá a cada trabajador. Surgen aquí dos problemas. El primero, es que ese proceso de distribución supone que el acervo de bienes de capital se puede fragmentar sin que esto interfiera en las exigencias técnicas del proceso de producción. Lo cual claramente no es posible: en las grandes y más avanzadas empresas, por ejemplo en las constructoras de aviones o de automóviles, se usan grandes masas de capital fijo. Y si éste se quisiera repartir a prorrata entre los trabajadores, tendríamos una imposibilidad física pues esos acervos no se pueden descomponer. A menos que se termine por entregarle "pedacitos" de una máquina herramienta a cada trabajador. Por lo mismo, de insistirse en tal distribución, se debería volver a tecnologías antiguas, de carácter artesanal. El propósito, según se ve, iría asociado a un brutal retroceso en el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, algo que podemos suponer históricamente no factible. Con todo y solo en loor del argumento, supongamos que sí desaparece ese problema técnico. Cada trabajador, entonces, recibe una masa equivalente de medios de producción y esa dotación sí permite llevar a cabo tareas productivas. Surge aquí un segundo y mayor problema. Al pasar a ser propietario, el trabajador podría usar esos recursos sin necesidad de acudir a fuerza de trabajo ajena. O sea, desaparecerían *a la vez*, la oferta (pues todos serían propietarios) y la demanda (pues nadie usaría fuerza de trabajo ajena) de fuerza de trabajo. Y advierta el lector la consecuencia: en este caso, nos quedaríamos sin trabajadores asalariados y también sin capitalistas. Es decir, sin capitalismo. En suma, *en el capitalismo es imposible que todos* (o la mayor parte) *los trabajadores se transformen en capitalistas.* Los asalariados *no son libres (en un sentido sustantivo) en este respecto* y se ven *obligados* a reproducirse como asalariados.

Como vemos, la transformación de marras no es posible. Ese paso implicaría un arreglo u "orden social" hasta lógicamente imposible. Por lo mismo, en ningún tipo de circunstancias los trabajadores, en tanto clase, podrán transformarse en capitalistas. Y como no lo pueden hacer no son libres en este respecto. Y valga una observación a subrayar: a esta conclusión se llega a través del conocimiento de las leyes objetivas (las económicas y las lógicas) ; o sea, usando la razón y no tal o cual caprichoso libre albedrío. De lo expuesto se desprende otra conclusión que no por obvia es

menos decisiva: esa finalidad o propósito, es completamente irracional. O sea, nos está pidiendo un imposible, algo así como un círculo cuadrado. Y adviértase: junto a la racionalidad instrumental (adecuación de medios a fines) comienza a emerger una racionalidad distinta, que abarca a los fines. Volveremos a este punto.

III. Propósitos generales y fines determinados

3.1. Fines concretos y afanes genéricos

Retomemos ahora nuestro tercer ejemplo. ¿Por qué los obreros querrían transformarse en capitalistas? La respuesta puede ser sencilla: para elevar su nivel de bienestar material. Y aunque pudieran existir otros factores (que luego veremos), de momento nos basta el mencionado. Pues bien, si tal propósito no puede ser alcanzado por la ruta que transforma a los obreros en capitalistas, se deberá ensayar *otra* ruta que sí asegure la consecución de ese anhelo.

Preguntemos: si no pueden transformarse en capitalistas, ¿pueden los obreros dejar de ser trabajadores asalariados al servicio del capital? Sí podrían, pero *solo si se transforman las relaciones de propiedad* y se avanza a un sistema *no capitalista*. O sea, avanzando a un sistema en que el *conjunto* de los medios de producción sean controlados por el *conjunto* de los trabajadores. Con esto, podemos suponer, los trabajadores lograrían: a) asumir el poder en los espacios de la economía y la política. Es decir, pasarían a controlar-regular el conjunto del desarrollo societal; b) satisfacer sus ya mencionados propósitos de mayor bienestar material; c) empezar a construir y desarrollar un sistema de relaciones sociales que torne solidaria y mutuamente beneficiosa la vida entre los humanos. Es decir, avanzar a un sistema social que torne obsoletos los principios hobbesianos. Con cargo al punto a), se logran b) y c). Y podemos suponer que la conjugación de un mayor bienestar material (punto b), con relaciones sociales armónicas y solidarias (punto c), permite satisfacer, al final de cuentas, el propósito más fundamental o último: la felicidad de los humanos. Mas concretamente, lo indicado implica avanzar a una sociedad de nuevo tipo, digamos de carácter socialista. Es decir, un régimen que posibilite la plena democracia y la plena libertad de los trabajadores. Más adelante retomamos este punto. Por ahora, conviene advertir:

dados los propósitos más generales, los fines deben ser *congruentes con el afán más genérico.*

3.2. *Libertades en conflicto*

Ensayemos otra pregunta. En un respecto como el aludido –poder avanzar a una sociedad de nuevo tipo– ¿son libres los trabajadores?

A primera vista, se podría pensar que la *libertad formal* sí existe en este respecto. No obstante, en América Latina y otras regiones, en las últimas décadas se ha empezado a *prohibir* expresamente, en el plano constitucional o con cargo a otras leyes o normas, ese tipo de afanes. Cuando se habla de "democracia protegida" se está aludiendo claramente a esas restricciones. Y cuando se habla de "gobernabilidad", se usa un tono y un lenguaje más hipócrita pero, al final de cuentas, se alude a lo mismo[205]. En suma, ni siquiera en el plano formal se les reconocería a los trabajadores la libertad para luchar por sus intereses objetivos.

Supongamos, en homenaje al argumento, que sí existe libertad formal en el punto que nos preocupa. Surge entonces la pregunta crucial: ¿existe *libertad sustantiva*? Es decir, ¿tienen los obreros el *poder* para provocar el cambio que desean? Si lo tienen o no, es algo que pasa a depender de un complejo de condiciones, objetivas y subjetivas, que aquí no vamos a discutir. Nos basta, en este momento, solo una consideración: sí pueden llegar a tener ese poder. El caso, por ende, difiere del antes examinado y que pedía convertir a todos los trabajadores en capitalistas. La finalidad que ahora nos preocupa, en este sentido, no es una sinrazón. O sea, pudiera ser que *ahora* no se tenga el poder para satisfacerla, pero no existe una imposibilidad absoluta o *per sécula.*

Lo expuesto nos permite avanzar a una conclusión que no es nada venial: *la libertad sustantiva de los trabajadores asalariados solo puede residir en su capacidad para avanzar al socialismo. Per contra, la libertad de los capitalistas solo puede consistir en su capacidad para impedir ese avance* y, por ende, para

---

[205] Sobre el tema ver el excelente trabajo de Beatriz Stolowicz, "Gobernabilidad como dominación conservadora", en Darío Salinas coordinador, *Problemas y perspectivas de la democracia en América Latina,* Triana edits., México, 1999. La autora cita un texto muy revelador de la famosa Comisión trilateral: "Un exceso de democracia significa un déficit en la gobernabilidad". En ob. cit., pág. 117. En el mismo libro, ver también los ensayos de Darío Salinas y Jaime Osorio.

preservar y reproducir el sistema capitalista. *Una libertad contradice a la otra y, por ello, pretender que la libertad de una clase coexista con la libertad de la otra, es una pura falsedad.*

Hay un segundo aspecto que también conviene remarcar. Al examinar la libertad sustantiva, hemos visto que es posible y tiene sentido en tanto no infringe las leyes objetivas que regulan la realidad. O sea, los fines que se propone el hombre, tras cuya satisfacción se juega su *libertad real* (i.e. sustantiva), no pueden contradecir esas leyes objetivas. De lo contrario, se caería en un absurdo, en proponer, por capricho o por ignorancia, fines irracionales. Como, por ejemplo, sería el caso si se pretendiera elevar la participación salarial (entendida como salarios sobre ingreso nacional) y, a la vez, elevar la tasa de plusvalía[206]. O bien, como también es el caso en el ejemplo que se ha venido discutiendo: que todos los asalariados trataran de transformarse en capitalistas. El punto es claro: *la libertad sustantiva, para funcionar, debe respetar las leyes o determinaciones que funcionan en la realidad*, la natural, la social o la personal. Retomamos, entonces la vieja hipótesis hegelo-marxiana: *la libertad va asociada al conocimiento y respeto de la necesidad.*

Hemos hablado de propósitos, de fines, de intereses. Conviene precisar estos puntos para así mejor entender su relación con el problema de la libertad y el de las leyes materiales u objetivas. Es lo que pasamos a discutir en el siguiente apartado.

IV. Estructura social, intereses objetivos y móviles (voluntad) de la acción

Los diversos sujetos sociales (grupos, personas) se ubican o sitúan en diversos lugares de la estructura social. Es decir, ocupan diversas *posiciones*. Por cierto, cada persona se desliza a lo largo de su vida o incluso en un día, por una muy variada gama de posiciones o *"status"*. Pero: i) hay posiciones sociales que ocupa o "desempeña" con mayor frecuencia y, por lo mismo, marcan con más fuerza su personalidad; ii) las diversas posiciones o "status" que conforman la estructura social poseen una significación

---

[206] La participación salarial (=w), se puede definir como igual al cuociente entre capital variable (salarios) e ingreso nacional (suma de plusvalía y capital variable gastado). La tasa de plusvalía (=p), es igual al cuociente entre plusvalía y capital variable. Por lo tanto, tenemos que $w = 1 / (1 + p)$. O sea, si sube la tasa de plusvalía, forzosamente cae la participación salarial. Y viceversa.

global que suele ser muy dispar. Por ejemplo, el lugar que se ocupa en el proceso de trabajo (trabajador o capitalista) es bastante más decisivo que el lugar que se ocupa en un almuerzo campestre: anfitrión, cantor, recitador, simple comensal, etc. Combinando ambas dimensiones: la frecuencia del rol y la significación estructural del status, se puede llegar a identificar la posición social central de la persona. Luego, en función de la comunidad "posicional", identificamos a los grupos sociales. De estos, las llamadas "clases sociales", suelen ser los grupos más decisivos o importantes para entender la dinámica social general.

De los diversos lugares o posiciones que se pueden ocupar en la estructura social se derivan diversos *intereses objetivos.* Son objetivos en el sentido de que: a) van asociados a la posición estructural del caso: se deducen de ella y son congruentes con ella; b) no dependen de la percepción o conciencia que de ellos tengan los sujetos del caso. Es decir, si éstos los perciben adecuadamente –por lo tanto, transformándose la clase "en sí" en clase "para sí"– es porque ya estaban allí.

Como las posiciones son diversas, los intereses objetivos también. Y pueden ser: a) armoniosos y *complementarios entre sí.* Por ejemplo, en una economía planeada y ajena a la explotación, los grupos sociales que operan en diversas ramas de la economía, funcionan con intereses complementarios: los unos necesitan de la producción de los otros y viceversa. Y cuando intercambian los bienes del caso, no surge ninguna expoliación o drenaje de excedentes; b) contradictorios u *opuestos entre sí.* Es decir, un interés choca con otro, tal como hemos visto en el caso de obreros y capitalistas. Cuando David Ricardo decía que "las utilidades dependen de los salarios, altos o bajos" y agregaba que "siempre que se aumente el salario, se reducirán necesariamente las utilidades", también estaba aludiendo a esos intereses objetivos en conflicto[207]. Este conflicto de intereses objetivos es también algo objetivo: existe aunque los actores no lo perciban.

Los intereses sociales se subjetivizan. O sea, penetran o se instalan en la conciencia de grupos e individuos. Y al hacerlo, se transforman en *móviles de la acción social.* De este modo pasan a moldear la *voluntad* de los diferentes sujetos sociales.

---

[207] David Ricardo, *Principios de Economía Política y Tributación,* pág. 91. FCE, México, 1973.

El *interés subjetivo*, que es el *actuante* o *efectivo*, no necesariamente coincide con el interés objetivo. Los grupos sociales pueden estar poco claros y confundidos en este respecto. En líneas generales, entre el interés objetivo y el subjetivo, no hay ninguna coincidencia automática. Su eventual convergencia, que supone el desarrollo de una conciencia social adecuada o verdadera, implica un *proceso* que puede ser largo y sinuoso.

Si los diferentes intereses sociales objetivos son armónicos (i.e. son complementarios) entre sí, el desarrollo de la conciencia social adecuada no encuentra obstáculos estructurales y, por ello, podemos suponer que el proceso de convergencia entre los intereses efectivos y los objetivos es, dentro de lo que cabe, relativamente más sencillo.

Cuando los intereses sociales objetivos son diferentes y contrapuestos, se pueden subjetivizar intereses objetivos ajenos. Por ejemplo, los campesinos pueden apoyar a los feudales[208]. O bien, los asalariados modernos pueden pensar y actuar en función del interés de los capitalistas y no del propio. En estas condiciones el fenómeno de la *falsa conciencia social* se torna mucho más complejo. Aquí, la identificación del interés propio no solamente encuentra las dificultades propias de todo proceso de conocimiento de corte masivo. Junto a ello, surge un factor bastante más poderoso: el afán y capacidad de la clase dominante para presentar su interés de clase objetivo como si fuera la expresión de un interés general –de la sociedad en su conjunto– y, por esta vía, penetrar y alienar la conciencia social de la clase subordinada. En las sociedades clasistas, por lo demás, ésta suele ser la situación más frecuente o "normal". Según se ha escrito, "las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante (...). Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada

---

[208] Durante la misma Revolución Francesa, una parte para nada despreciable de los grupos campesinos se levantó *contra* el proceso. Según leemos en una obra teatral notable: "porque lo que constantemente se repite / termina por creerse/ y por eso los pobres se conformaban/ con la estampita o el crucifijo,/ que era la imagen de su propia impotencia / mientras los sacerdotes les decían: / levanten sus manos al cielo / y soporten sin quejas el sufrimiento / rueguen por sus verdugos/ amen al enemigo y devuelvan el mal con bien, / siempre". Ver Peter Weiss, *Marat-Sade*, pág. 45. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 1999.

clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas"[209]. Esta dominación ideológica constituye uno de los factores más importantes en el proceso de reproducción global de las formaciones sociales. Tal dominación provoca una pseudo identificación de intereses entre los de arriba y los de abajo, con lo cual también emerge una aparente "voluntad común" o falsa unificación de voluntades clasistas. Aquí, la dominación ideológica de los de arriba funciona a cabalidad y, por ello, se habla de la existencia de un "poder hegemónico". Al revés, cuando observamos la existencia de voluntades opuestas podemos inferir que las clases opuestas ya se han percatado cabalmente de sus intereses sociales objetivos. O sea, funcionan como clase "para sí", lo que determina un conflicto social abierto o, para emplear cierta terminología a la moda, una "situación de ingobernabilidad". En estos casos, al fallar la dominación ideológica, deben pasar a actuar los mecanismos coactivos más directos. Es decir, el Estado se ve obligado a exhibirse en toda su desnudez: como aparato "especial" de la fuerza. La implicancia de este "resorte último" de defensa del sistema es sugestiva: cuando la clase dominada va tomando plena conciencia de sus intereses objetivos y comienza a avanzar en pos de su libertad más sustantiva, se encuentra con una respuesta –la represión o coacción estatal– que termina por suprimirle *incluso* su libertad formal.

De lo expuesto, nos interesa subrayar una conclusión básica: *la voluntad que determina los fines está socialmente determinada*[210]. Y lo está, sea que esa voluntad refleje o no refleje los intereses objetivos de la clase. O bien, que sean o no racionales los fines perseguidos.

La libertad, entonces, no supone una voluntad ajena a toda determinación, perfectamente autónoma o autosuficiente[211]. Lo que tenemos es una estructura social que determina la existencia de tales o cuales intereses sociales objetivos. Luego, viene la comprensión o *aprehensión* (correcta o incorrecta) de esos intereses. Es decir, su reflejo (adecuado o no) en el espacio de la conciencia, lo cual termina por configurar la voluntad, proceso que también viene socialmente determinado.

---

209 C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, págs. 50-1. Edic. de Cultura Popular, México, 1978.

210 "El origen del acto voluntario es la comunicación del niño con el adulto (...). La esencia del acto voluntario libre consiste en que su causa se encuentra en las formas sociales del comportamiento." Ver A. R. Luria, *Conciencia y lenguaje*, edic. Visor, Madrid, 1995.

211 "La voluntad, como todas las demás cosas, ha menester de una causa que la determine a existir y obrar de un cierto modo". B. Spinoza, *Ética*, pág. 38. FCE, México, 1985.

V. Conciencia y racionalidad de los fines

Nos interesa discutir la siguiente situación: dado que la voluntad de la clase expresa cierta visión de lo que cree son sus intereses, ¿qué sucede cuando esos intereses subjetivos, los que *efectivamente se manejan*, no se corresponden con los intereses objetivos de la clase? ¿Podemos, en este caso, hablar de libertad sustantiva? La clase, supongamos, piensa que su interés reside en la defensa del sistema capitalista y actúa en consecuencia. Por ejemplo, vota a favor de un candidato que apoya esos intereses y rechaza la candidatura de otro que postula el avance a un sistema no capitalista. Si se cumple que: i) no hay restricciones para ese apoyo; ii) el fin sí se logra: el orden capitalista se salvaguarda, se legitima por la vía electoral y queda fuera de peligro. Dada esta situación, deberíamos concluir que la clase está gozando de una libertad sustantiva. O sea, *logra lo que se ha propuesto*. Además, adviértase que, en este caso, esta libertad resulta del todo compatible con la libertad de la otra clase fundamental: la capitalista. La cual, obviamente también se propone salvaguardar el sistema. Asimismo podemos observar que esta "congruencia de las dos libertades", contradice completamente lo planteado al terminar el apartado III: que la libertad de una clase implica la no libertad de la otra. Pero, ¿son así las cosas? Nos podemos preguntar: ¿cuál es la razón de ese apoyo? Y la respuesta, con toda seguridad, podría ser que "el régimen actual me permite mejores condiciones de vida". O sea, "me es más favorable que uno de tipo socialista".

En este contexto, conviene recordar la advertencia de Aristóteles: en la vida de los humanos se puede observar la operación de una multiplicidad de fines. Además, esos fines son jerarquizables. En sus palabras, "los fines parecen ser múltiples". Además, "es evidente que no todos los fines son fines finales; pero el bien supremo debe ser evidentemente algo final. Por tanto, si hay un solo fin final, éste será el bien que buscamos; y si muchos, el más final de todos ellos. Lo que se persigue por sí mismo lo declaramos más final que lo que se busca para alcanzar otra cosa; y lo que jamás se desea con ulterior referencia, más final que todo lo que se desea al mismo tiempo por sí y por aquello; es decir, que lo absolutamente final declaramos ser aquello que es apetecible siempre por sí y jamás por otra cosa"[212]. Y este bien o finalidad suprema es la felicidad. En suma,

---

[212] Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, pág. 9 (L.I, c.VII); edit. Porrúa, México, 1992.

tenemos que los humanos persiguen tales o cuales objetivos: estamos en presencia de actividades "intencionales". Pero no se trata de actividades aisladas: ni a nivel del individuo ni mucho menos al nivel de grupos. Las diversas actividades hay que verlas como un todo pues las unas implican a las otras (se exigen entre sí) y cada una de ellas adquiere sentido solo si ve la finalidad más global y última del sistema de acciones o actividades. Por ejemplo, yo construyo una máquina (fin inmediato) no como un fin en sí mismo sino para mejorar la producción de ciertos bienes de consumo personal: máquinas de coser para producir vestuario. Y produzco vestuario para asegurar el bienestar material, en materias de abrigo, de la población. Si visualizamos el sistema en su conjunto, lo que en una visión parcial aparece como fin se nos transforma en medio. O sea, podemos identificar los fines principales o últimos (i.e., los de superior jerarquía) y, consecutivamente, los que a él se le subordinan y el orden en que se estructuran. Algo en que –valga la advertencia– nos podemos equivocar o acertar.

El argumento o secuencia lógica manejada en nuestro ejemplo se puede plantear en términos muy sencillos y generales. Primer momento: "yo quiero vivir mejor. Quiero ser feliz junto a los míos". Segundo momento: ese objetivo (o finalidad última) lo logro mejor con cargo a un orden capitalista. O sea, el fin o propósito que en primera instancia constatábamos, preservar o defender al capitalismo, se entiende como un *medio* que me asegura la consecución de un fin más importante o primario: el ser feliz. El trabajador, al votar por el capital, de seguro no tiene claro las implicaciones o condiciones socioeconómicas que exige su felicidad. Él, simplemente quiere ser feliz y *cree* que lo logrará por la vía elegida. Como apuntaba Aristóteles, los fines de la actividad humana suponen cierta jerarquía u orden de prelación y si nos equivocamos en captar la prelación, fracasaremos en los objetivos que se buscaban. Además, "la felicidad es el bien supremo"[213].

Pero, ¿qué debemos entender por *felicidad*? A veces, se sostiene que la felicidad se puede medir como un cuociente entre los logros y los propósitos; si el cuociente se acerca a uno, el hombre estará feliz. Pero esto, amén de que acepta una "felicidad" lograda a cambio de rebajar drásticamente las pretensiones, es demasiado abstracto. Para nuestros

[213] Aristóteles, ob. cit., pág. 9.

propósitos y situándonos en la perspectiva del trabajo asalariado moderno, podemos decir que la felicidad[214] implica una situación en que se satisfacen las siguientes condiciones: a) alto y seguro nivel de bienestar material, para todos los trabajadores; b) ausencia de explotación y de otros factores de discriminación social; c) presencia dominante de relaciones de solidaridad y apoyo mutuo, tales que posibiliten y estimulen un pleno y multilateral desarrollo de cada individuo y grupo humano. En suma: alto bienestar material junto a relaciones sociales gratificantes y enriquecedoras de lo humano. Sobre el punto, Aristóteles decía que "el hombre feliz es el que vive bien y obra bien"[215]. O sea, "bellas acciones" o "acciones conforme a virtud" más recursos materiales: "la felicidad parece exigir un suplemento de prosperidad", pues "es imposible o por lo menos difícil, que haga bellas acciones el que esté desprovisto de recursos"[216]. En nuestra óptica, las "bellas acciones" son las que posibilitan las supresiones indicadas en b): eliminar explotación y discriminación; a la vez, son las que determinan las relaciones sociales que exige nuestro punto c): desarrollar relaciones solidarias y gratificantes. Como es obvio, no basta pretender la "felicidad" para lograrla. El afán debe ir acompañado del conocimiento de cuáles son las condiciones que pueden dar lugar a esa felicidad: *racionalidad de fines*. Y junto a ello, el conocimiento de los medios adecuados y el poder para ponerlos en movimiento. O sea, *racionalidad de medios y poder*.

Sentado lo anterior, resulta muy claro que al tener éxito con el fin subordinado –preservar el capitalismo– se termina por fracasar en el cumplimiento del fin más importante: ser feliz. Lo que en primera instancia aparecía como libertad sustantiva, en un segundo análisis se nos revela como falta de libertad: no he tenido la capacidad o poder para ser feliz. Y esto, va íntimamente asociado a la falsa conciencia de clase. Es decir, a la no comprensión del interés objetivo de la clase y de los modos de satisfacerlo. O sea, en primera instancia hay un problema de conocimiento (de ignorancia de los intereses objetivos). Lo cual termina por traducirse en

---

214 Por supuesto, lo que aquí nos interesa son los condicionantes *sociales* de la felicidad. Es decir, que en la estructura social no operen factores que la obstaculizan sino al revés: que la promuevan. Lo cual no asegura automáticamente la felicidad de los individuos, pues a este nivel entran a jugar otros factores más concretos y particulares.

215 Aristóteles, ob. cit., pág. 10.

216 Ibídem, pág. 11.

fines no racionales[217]. O bien, si partimos por la identificación del fin último y básico, también podríamos decir que, para ese fin, no se han elegido los medios adecuados. O sea, ha fallado también la racionalidad instrumental. Pero adviértase, decimos que ha fallado la racionalidad instrumental solo después que hemos identificado adecuadamente la jerarquía de los fines (lo que exige conocer el interés objetivo de la clase), es decir, que hemos verificado la racionalidad de los fines. Se parte entonces por la crítica de los fines. Una vez que con ello se ha asegurado su racionalidad, se debe pasar al examen de los medios adecuados (o fines subordinados o de segundo y tercer orden). De este modo, aseguramos la racionalidad instrumental. Dado esto, podemos recién plantear la pregunta por el poder o capacidad del grupo por satisfacer sus propósitos. Es decir, *hay que suponer que la voluntad de la clase es fiel reflejo de su interés objetivo.* Y solo *en este espacio* podemos enjuiciar la existencia o no de una libertad sustantiva para la clase.

En suma, la libertad sustantiva exige racionalidad en los fines. Y ésta, exige: i) conocer cuál es el fin supremo; ii) jerarquizar los demás fines y lograr que esta jerarquía sea congruente. O sea, de nuevo nos topamos con un problema de *conocimiento* y, por ende, de *conciencia fidedigna* o no alienada.

Hablar de "fin último" o "supremo", pudiera parecer vago o hasta grandilocuente. Mucha es la hojarasca que se suele arrimar en torno a este problema, pero se puede y debe asumir con bastante sencillez. Como decía Spinoza, los seres buscan persistir en su ser natural, en lo que le es más propio: "La felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su ser"[218]. Se trata entonces de vivir y hacerlo en términos gratificantes, lo cual significa que los dos grandes ejes de la vida humana: la interacción por el trabajo con el entorno natural y la interacción *en* el trabajo con los otros humanos, se estructuren de manera tal que posibiliten esa finalidad básica. Y por cierto, si vamos a discutir la racionalidad de los fines, no se puede soslayar este problema. Mas aún, debemos asumirlo rigurosamente como el punto

---

217 "Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por tanto, que cada cual se ame a sí mismo, que busque lo que es útil para él, lo que es realmente útil, y que apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y sobre todo, que cada cual se esfuerce, cuanto esté en él, en conservar su ser". Cf. B. Spinoza, *Ética*, pág. 188, edic. cit.

218 B. Spinoza, *Ética*, pág. 188, edic. cit.

de partida de toda la discusión. Si se quiere, el punto de la felicidad se puede considerar como el axioma o postulado inicial y *principal* de todo el argumento.

VI. Primera recapitulación

En un sentido rápido y más bien superficial, la libertad se asocia a una conducta más o menos arbitraria (libre arbitrio). La falacia es aquí mayor: "la representación que más frecuentemente se tiene de la libertad es la del *arbitrio* (...). Cuando se oye decir que la libertad en general consiste en que *se pueda hacer lo que se quiera*, tal representación solo puede ser tomada por total carencia de formación del pensamiento"[219]. En una segunda aproximación, algo más matizada, se alude a la falta de obligaciones y/o restricciones explícitas. En este espíritu, Hobbes señalaba que las "libertades dependen del silencio de las leyes"[220]. O sea, de lo que no me prescriben o prohíben. Nos situamos, en consecuencia, en el campo de la *libertad formal*. Pero a poco que empecemos a reflexionar, comienzan a aparecer algunas connotaciones que apuntan a exigencias, determinaciones y necesidades que se deben satisfacer. Estas van ligadas a la *libertad sustantiva*.

En contra de los postulados del libre arbitrio, podemos ya argumentar: *primero*, los fines o propósitos de la acción (lo que la voluntad prescribe) resultan determinados por la sociedad. *Segundo*, esos fines no pueden ser arbitrarios. Esto es, deben ser *racionales* en un triple sentido: i) deben ser fines lógica y materialmente posibles; ii) deben ser fines congruentes entre sí; iii) deben estar racionalmente jerarquizados. *Tercero*, deben dar lugar a un comportamiento preciso, racionalmente planeado. Es decir, coherente con los fines y, por ello, capaz de satisfacer esos afanes. Si las exigencias segunda y tercera no se cumplen, los propósitos se frustran y la libertad no aparece. Y podemos ver que esas exigencias se tienden a satisfacer según el nivel de conocimiento y el grado de poder que poseen los agentes sociales del caso. En palabras de Leibniz, la libertad está en "proporción a nuestras fuerzas y conocimientos"[221].

---

219 G. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, pág. 126 (Edición de K.H. Ilting y traducción de Carlos Díaz); edit. Libertarias/ Prodhufi, Madrid, 1993.

220 T. Hobbes, *Leviatán*, pág. 179, edic. cit.

221 G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, pág. 111. Edit. Tecnos, Madrid, 1990.

VII. Opciones y libertad

Si nos situamos en la perspectiva más antigua –la libertad entendida como libre arbitrio– la libertad se transforma en una simple ilusión: como tal, no existe. La razón es clara: la conducta humana está sujeta a leyes objetivas. Según se ha escrito, "sustituir el problema de la libertad del hombre por el del libre arbitrio, presupone admitir, implícita o explícitamente, el dualismo entre lo psíquico y lo físico-material. El libre arbitrio se enlaza con el indeterminismo y se identifica con la arbitrariedad. Plantear de esta suerte el problema de la libertad significa no admitir conscientemente que sea ésta posible; la determinación, sujeta a ley se extiende también a los fenómenos psíquicos, entre ellos a la libertad"[222].

Cuando nos situamos en el espacio de la necesidad (de las leyes objetivas reguladoras) surgen algunas interrogantes no menores. A primera vista, esa regulación legaliforme suprimiría las opciones en el comportamiento. Por ende, el hombre no podría elegir y si así son las cosas, hablar de libertad no parecería correcto.

Conviene examinar este punto con algún cuidado. Por lo común, se sostiene que vg. un castigo penal tiene sentido si los hombres han podido elegir entre diversos tipos u opciones de conducta. O sea, al poder elegir, el hombre resulta responsable de sus actos. Por lo mismo, si esa elección es considerada "dañina" o "incorrecta", los otros tienen derecho a castigarlo. El argumento es usual y conocido. Pero tras él se pueden esconder situaciones muy diversas y también muy engañosas.

Supongamos que alguien empuja a X desde un 10° piso. Este cae (por culpa de otro) y al acercarse al suelo choca con dos transeúntes que mueren por el golpe. A la vez, X se salva de milagro. Obviamente, al venir en "caída libre", X no tenía ninguna posibilidad de corregir su ruta. Luego, al no tener opciones, se le juzga no culpable.

Consideremos ahora a la *clase* trabajadora. A partir de constatar sus intereses objetivos, ésta *debe rebelarse* y entrar en conflicto con los intereses del capital. Pero si lo hace, la reprimen y castigan: choca contra la ley y recibe todo el peso de la represión o coacción estatal. Aquí no hay opciones pero sí hay castigos. Aunque implícitamente, si aceptamos el argumento

---

222 S.L. Rubinstein, *El ser y la conciencia*, pág. 382. Edic. Pueblos Unidos, Montevideo, 1960.

usual, se está diciendo que la clase tiene *otras* opciones, como la de apoyar al sistema y que puede también *elegir* a esta última. Pero esto es bastante absurdo: si la clase no se rebela y no lucha por sus intereses, se perjudica, actúa contra sí misma, lo que es algo (visto por el lado de los fines) del todo irracional. Y en este contexto, podemos ver que las opciones son solo aparentes y ninguna elección *real* está en juego: la clase (una vez que desarrolla su conciencia verdadera) no se rebela o no lucha, solo en tanto es *obligada* a respetar al sistema, i.e., a respetar los intereses del capital. O sea, en cuanto *se le quita su libertad para luchar por sus intereses*. Como dice Thiers, refiriéndose a los *communards* en una obra de Brecht: "Hay que aplastar a esos deslenguados, en nombre de la civilización. Nuestra civilización se funda en la propiedad; hay que defenderla a cualquier precio"[223]. Primero, el interés propio se identifica con el de la civilización. Luego –el paso es ineludible– se tiene necesariamente que reprimir al que intente semejante crimen. De hecho, en la ideología dominante muy pronto se traza una raya bastante gruesa que avisa la existencia de un "campo sagrado": el de las bases del sistema. Y se proclama que *no hay libertad para atentar contra esas bases*. Según Hobbes, "nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente, porque semejante libertad arrebata al soberano los medios de protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno"[224]. Ricardo es descarnadamente claro: "Tan esencial me parece para la causa del buen gobierno que los derechos de propiedad se consideren sagrados, que estaría de acuerdo en privar del derecho electoral a aquellos contra quienes pudiera alegarse justamente que tenían interés en poner en peligro los referidos derechos"[225]. Milton Friedman obviamente no se queda atrás: "La libertad económica (el capitalismo, J.V.F.), es un requisito esencial de la libertad política"[226]. O bien: "Las restricciones a la libertad económica (i.e. al capital, J.V.F.) afectan inevitablemente a la libertad en general"[227]. Un

---

223 Bertolt Brecht, *Los días de la comuna*, pág. 22; edic. Nueva Visión, Buenos Aires, 1981.

224 Thomas Hobbes, *Leviatán*, pág. 179, edic. cit.

225 David Ricardo, "Observaciones sobre la reforma parlamentaria", en Scotsman (24/4/1824); citado por S. Hollander, *La economía de David Ricardo*, pág. 526. FCE, México, 1988.

226 Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir*, pág. 17. Edic. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

227 Ibídem, pág. 101.

autor contemporáneo a la moda y que pasa por adalid de la democracia, sostiene que hay igualdades sociales "tranquilas, que no disturban" y otras que "turban mucho y disturban"[228]. Entre estas últimas, está "la igualdad económica que se define como igual en propiedad", la cual, en su opinión, "entra en colisión con la libertad"[229].

En suma, atentar contra el capital=atentar contra la libertad. O bien, proteger la libertad=proteger al capital.

El problema, según vamos viendo, va cambiando de color en cuanto lo comenzamos a examinar desde el ángulo u óptica del capital. Este considera que: i) la clase obrera sí tiene opciones; ii) que una de ellas, luchar contra el capital, es "dañina". Además, por la inversión ideológica ya comentada, piensa que es dañina no solo contra el interés objetivo propio sino que contra el mismo "interés general" o "bien común"[230]. Además, *last but not least*, piénsese en la siguiente "posibilidad": que el capital acepte las propuestas obreras a favor de un régimen no capitalista. En este sentido, hablaríamos de que aparecen "opciones" o "alternativas posibles": el capital puede elegir. La respuesta o reacción es conocida: nadie apuesta por su suicidio y, por ende, una de las opciones es falsa y no hay elección posible. En consecuencia, la clase (la capitalista) se ve obligada a reprimir y castigar a los alborotados. Y como no tiene opciones –"no hay de otra"– no hay castigo posible a *su* accionar. También queda muy claro: si el capital en este respecto no tiene opciones, lo mismo vale para la clase obrera. Pero a ésta se le castiga y al capital no. Como se puede ver, la presencia de castigos no implica, necesariamente, que hayan existido opciones y elecciones libres. En muchas ocasiones por no decir que casi siempre, los castigos o penas legales se limitan a reflejar el conflicto social clasista y a *imponer* tal o cual comportamiento.

Ahora bien, ¿significa lo anterior que el fenómeno de las opciones y de la consiguiente posibilidad de elegir es un simple espejismo? O bien, si pensamos que esa conclusión pudiera ser demasiado fuerte y, por lo menos en primera instancia no justificable, ¿dónde y cómo podemos situar

---

228 Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, pág. 177. Edic. Nueva Imagen, México, 1999. Que este sinvergüenza sea considerado un "adalid de la democracia" nos da la medida de la descomposición en que hoy ha caído la conciencia crítica.

229 Ibídem, pág. 177.

230 Es decir, cuando el "otro" descubre sus intereses objetivos, se le dice que está engañado. Y cuando está engañado, se le dice que está en lo cierto.

esa posibilidad de elegir? Adviértase además: si la "elegibilidad" se va a salvar, se tiene que hacer respetando lo ya examinado: la conducta humana sometida a leyes, lo cual, no parece muy sencillo: si las leyes objetivas operan, ¿hay algo que se pueda elegir?

Podemos partir de algunas constataciones (o hipótesis que damos por verdaderas) sobre el comportamiento humano.

Primero, recordamos que la actividad de los humanos, en su rasgo más propio o peculiar, es una *actividad consciente*. Esto, significa que el hombre *antes de desplegar su conducta material*, se representa en la conciencia tanto el fin perseguido (i.e. los resultados que espera) como el conjunto de pasos u operaciones que va a desplegar para lograr esos resultados. Como apuntaba Marx, "la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*"[231].

Segundo, esa actividad también es una *actividad racional*. Esto significa que dado el fin perseguido, las operaciones que se despliegan son *congruentes* entre sí y también respecto al fin que se persigue. O sea, racionalidad instrumental. Además, para situarnos en el caso más fuerte, también suponemos racionalidad de los fines.

Recordemos también algo que ya hemos apuntado: en el ser humano se da una jerarquía de fines. Por lo mismo, en relación al más importante (el jerárquicamente superior o "fin supremo" como lo llamaba Aristóteles), los demás pasan a jugar como medios o factores de mediación. O sea, se subordinan y se ponen al servicio del fin u objetivo más importante. En este sentido, la prelación jerárquica y la congruencia de fines –que eran exigencias de la racionalidad de fines– asumen también una connotación instrumental o de "racionalidad de medios".

Tercero, el carácter consciente y racional de la vida humana hay que entenderlos en el contexto de la vida terrenal y no en los espacios de la religión, de la metafísica o, más simplemente, de la imaginación (quizá

---

[231] C. Marx, *El Capital*, tomo 1, pág. 130. FCE, México, 1973.

poética) desbordada. Es decir, nos debemos preguntar por la *función* que cumplen estas propiedades en la vida de la especie.

Para contestar, valga empezar por lo más obvio: los seres vivos buscan reproducirse como tales. Y para resolver el problema de la vida despliegan diversos movimientos específicos o "actividades propias de la especie". Ello, en función de sus respectivas posibilidades o capacidades biológicas de adaptación. En el hombre, el problema no cambia. Solo cambian las capacidades o "herramientas" que puede poner en acción: biológicas y sobremanera, las *socialmente determinadas.* O sea, a la herencia biológica se une la "herencia" social. En realidad, es la aparición de una nueva especie con propiedades cerebrales más desarrolladas que permiten el reflejo consciente y el poder de desplegar y *transmitir* (vía el lenguaje) un pensamiento abstracto, las que hacen del hombre un animal muy peculiar y con una capacidad de adaptación muy superior.

Revisemos mínimamente este problema.

En los animales más simples y primitivos de la escala biológica, la respuesta adecuada a las nuevas condiciones del entorno supone la emergencia de mutaciones genéticas y que, alguna de ellas, al determinar nuevas y adecuadas formas de comportamiento, pueda salvar a la especie de la extinción. Aquí, hay que jugar con una probabilidad compuesta: primero, la probabilidad de que surja una mutación; segundo, la probabilidad de que alguna de esas mutaciones resulte funcional a las nuevas condiciones. Para un período de tiempo dado, el suceso favorable tendrá una probabilidad mayor mientras mayor sea el número de nuevos individuos que nazcan en el período. Este, por ejemplo, puede ser el caso de las moscas: por unidad de tiempo, nacen miles y miles. Y dada la tasa de natalidad, la probabilidad de una mutación funcional será mayor mientras más largo sea el período de espera. Pero además, mientras más largo sea el período "de espera", más alta será la probabilidad de extinción de la especie.

En el caso del *homo sapiens,* ese mecanismo no resultaría eficaz: el hombre no se reproduce como las moscas. Es decir, por el largo período de gestación de cada niño y, más en general, por la débil multiplicación de los individuos de la especie, la probabilidad de que surja una mutación genética funcional antes que la especie desaparezca, es prácticamente nula. El hombre acude a otro mecanismo de supervivencia: *inventa* nuevas conductas y, en este contexto, crea nuevos productos que le sean útiles a su vida en las condiciones del nuevo entorno. Y aunque el ensayo y error juega un papel, la clave radica en la capacidad creadora del hombre: en su imaginación, en

su capacidad de pensamiento, en su conocimiento de las leyes objetivas y en su capacidad para usar esas leyes en beneficio propio.

Para lograr esa conducta adaptativa, el hombre pone en juego todas sus capacidades: imagina, piensa, reflexiona. Y *antes de actuar*, piensa en el objetivo y en todos los pasos a seguir, en el nuevo contexto, para poder cumplirlo. De este modo, *antes de actuar*, puede corregir y alterar su trayectoria. En suma, desarrolla una *hipótesis de vida* y la lleva a la práctica, logrando así (si la hipótesis es correcta), adaptarse a las nuevas condiciones.

Lo mencionado nos está indicando que el hombre puede, *por sí mismo*, alterar o cambiar su conducta. Es decir, *reemplazar una conducta por otra*[232]. Este y solo éste puede ser el sentido de las opciones de vida. Por ende, de la capacidad o "libertad" del hombre para *elegir* las conductas que estima más adecuadas a sus propósitos. O sea, el hombre puede cambiar su conducta si cambian las circunstancias. Su capacidad para elegir adquiere sentido en tal contexto. Por lo mismo, si el entorno no cambia y aplicando la cláusula del *caeteris paribus*, sería absurdo (i.e irracional) pensar en cambios: el cambio no es un juego[233] sino una exigencia de la vida ante el cambio del entorno. La libertad, entonces, en su dimensión de poder elegir, responde también a una *necesidad humana*. Pero adviértase de inmediato: si el hombre puede cambiar de conducta, puede también aplicar esta capacidad para hacer las mismas cosas de *otro modo* y con *mayor eficacia*. O sea, introducir *innovaciones* en el proceso de trabajo no inducidas por el cambio del entorno sino por su afán de lograr una *mayor productividad* en su trabajo y, por ende, un mayor bienestar. En suma, la libertad (en su aspecto de poder elegir y cambiar las conductas que el hombre despliega) adquiere una *función vital* y se inscribe no en terrenos

---

232 En los animales más simples, la conducta cambia si surge una mutación genética. En los mamíferos más desarrollados y cercanos al hombre en la escala biológica, se dan cambios y rodeos que no responden a cambios genéticos. Pero, básicamente, el cambio tiene lugar por la vía del ensayo y error y la ulterior conducta imitativa que surge si el ensayo es exitoso. Las propiedades humanas como la conciencia y el lenguaje abstracto o no se encuentran en los animales o se dan (como la percepción de campo y cierta inteligencia adaptativa elemental) en términos muy embrionarios.

233 Aunque el juego sirva como adiestramiento para desarrollar esa inventiva. Por ello, cuando se habla de *homo ludens* (Huizinga) también se está hablando de un *homo faber* y de un *homo* creador.

metafísicos e ilusorios, sino en el muy terrenal campo de las necesidades de la vida humana, de su preservación, reproducción y ampliación.

Conviene advertir: esta propiedad o dimensión de la libertad es un rasgo *inherente* a la especie humana. Por lo tanto, si solo en él nos concentramos, deberíamos concluir que el hombre *siempre* es libre. Por ello, hay que aclarar: esta propiedad funciona como *posibilidad y sujeta a restricciones.* Primero, porque el hombre no puede pretender desplegar cualquier tipo de conducta: operan en su vida restricciones lógicas y materiales que ya hemos discutido. Segundo, porque dentro de lo *ónticamente posible*, pueden surgir restricciones y prohibiciones. Por ejemplo, en el marco del sistema económico actual, a los obreros no se les permite dirigir el proceso de producción. Pero nada hay en la naturaleza genérica de la producción y de los obreros que torne *imposible*, en un sentido óntico abstracto, esa posibilidad. De manera análoga, es claro que no hay hombres que nazcan para ser esclavos, que por su naturaleza más intrínseca no puedan ser "libertos". Nadie se siente oprimido por no tener ojos en la espalda, pero sí alega cuando le impiden ver la luz del día. Lo primero es ónticamente imposible (va "contra natura"), lo segundo sí es posible. En realidad, son este tipo de situaciones, restrictivas del "ser natural", las que provocan la emergencia del *problema de la libertad.*

Esta posibilidad de cambiar de conducta, entendida como exigencia adaptativa vital, nos abre entonces otro campo de reajustes posibles.

El hombre, ya lo hemos visto, puede engañarse respecto a sus intereses objetivos. Puede equivocarse en cuanto a las prelaciones lógicas y puede optar por propósitos contradictorios. Es decir, pudiera no ser plenamente racional por el lado de los fines. Y también, se puede equivocar en cuanto a los medios: usar caminos o rutas poco eficientes o, simplemente incoherentes. En todo ello, su conciencia puede avanzar y, por lo mismo, acercarse a una conducta más racional, por los fines y por los medios. De seguro, en términos masivos, la conducta social nunca es plenamente racional: siempre encontraremos en ella determinados "gramos" de falsa conciencia y de irracionalidad. También es claro que hay momentos y circunstancias históricas en que la disociación es alta y otros en que el comportamiento tiende a converger con la racionalidad más plena. Por lo mismo, podemos decir que hay momentos en que la libertad de la clase o grupo es menos elevada y momentos en que es más elevada. O sea, pareciera que hay "grados" en la libertad de los humanos y, también, que existe, al menos en potencia, la libertad para conseguir una mayor libertad.

VIII. Los sujetos y los espacios de la libertad

¿Cuáles son los sujetos de la libertad?

Una alternativa surge si pensamos en *la sociedad como tal*, visualizada como *colectivo social*. En este caso, la libertad sustantiva implicaría dos rasgos medulares: i) muy altos niveles de productividad del trabajo: es decir, la sociedad operando con total capacidad para modificar y controlar su entorno natural en beneficio propio: el hombre, funcionando efectivamente como "dueño y señor" de la naturaleza; ii) capacidad para autodeterminar el curso del desarrollo societal. O sea, dirección colectiva y *consciente* de los procesos sociales. Lo cual, como mínimo, significa una economía democráticamente planificada, es decir, no mercantil.

Una segunda alternativa emerge si consideramos tal o cual grupo social significativo. Esta es la óptica que hemos venido privilegiando cuando examinamos el problema de la libertad en el caso de la clase obrera. No es del caso repetir lo ya discutido pero conviene señalar: la clase o grupo particular no puede ir más allá de lo que la sociedad global puede ir. Es decir, los grados de libertad que puede ejercer el sujeto mayor, delimitan el espacio de libertad al cual puede aspirar el grupo menor.

Una tercera alternativa surge si consideramos a la persona individual. Por lo común, ésta suele ser la óptica con que el grueso de los analistas examina el problema. Con lo cual, dejan en la penumbra sus determinantes más estructurales. El punto debería estar claro: la libertad del individuo no puede superar la libertad de la clase. Para decirlo con otras palabras: las libertades que ha alcanzado la clase, determinan el "techo" de las libertades individuales. Pensemos en el caso de un obrero individual que le toca vivir en un período histórico signado por una clase obrera que funciona muy fragmentada y dispersa, con baja o nula organización política y baja o nula conciencia de clase. O sea, algo muy parecido a la situación que se suele vivir en el período neoliberal actual. En este contexto, es muy claro que los espacios de libertad para la clase son insignificantes o, simplemente inexistentes, lo cual, afecta decisivamente las posibilidades de vida del individuo obrero. Que éste, por ejemplo, se plantee como meta una "república de trabajadores", sonaría hasta ridículo. O bien, que se plantee solo un aumento salarial sin que medie un sindicato fuerte, pudiera ser algo casi imposible de obtener. Por cierto, este obrero podrá todavía elegir entre usar una camisa verde o

una roja, entre comer un plátano o una manzana, entre usar o no bigotes, pero no es menos cierto que sus espacios de libertad se verán terriblemente disminuidos. Al revés, una clase unificada, consciente y fuerte, le abre más y más espacios de libertad al individuo trabajador. La moraleja es clara: el trabajador gana espacios de libertad solo en la medida que lo gana la clase, es decir, solo en la medida que se une a otros trabajadores y pasa a desplegar una acción colectiva. Y si Spinoza decía que "nada más útil al hombre que el hombre"[234], agregando que "solo los hombres libres son muy útiles unos a otros"[235], siendo libres los hombres "guiados por la razón", también nosotros podemos decir: "nada más útil a un trabajador que otro trabajador", pues la libertad solo la alcanzan y expanden como colectivo clasista consciente. En suma, como "clase para sí".

IX. Recapitulación final

Para terminar conviene ensayar un ordenamiento y síntesis de nuestra discusión. Partimos aceptando la existencia de leyes objetivas (regularidades) que norman la vida social. En este contexto, nos preguntamos por el sentido de eso que llamamos libertad.

Nos interesa la *libertad sustantiva o libertad para*, es decir, la capacidad humana (i.e. de los grupos sociales) para poder satisfacer tales o cuales propósitos. Y decimos que esto no depende de ningún arbitrio o "libre albedrío". Para que tal situación de libertad sustantiva pueda tener lugar, deben satisfacerse ciertas condiciones que pasamos a enumerar.

Primero, el hombre (el grupo o la clase) debe tener la *posibilidad de modificar su conducta*, sea para adecuarse a nuevas condiciones que surgen en el entorno o, sin que necesariamente medien estos cambios, poder obtener mejores logros de su actividad. Es lo que a veces se llama "poder elegir" o existencia de conductas opcionales.

Segundo, existencia de la *libertad formal*: ausencia de prohibiciones u obligaciones explícitas y coactivas a favor de tal o cual comportamiento.

---

234 B. Spinoza, *Ética*, pág. 189, edic. cit.

235 Ibídem, pág. 230.

Los requisitos primero y segundo funcionan como "condiciones necesarias", mas no suficientes, de la libertad sustantiva. No son muy difíciles de satisfacer (al menos en los tiempos actuales) y, por ello, los problemas más duros suelen girar en torno a las condiciones que siguen.

Tercero, se debe satisfacer el criterio de *racionalidad de los fines*. Esta exigencia se desdobla en otras, que suponen su concreción: a) los fines o propósitos de la acción deben ser *lógicamente factibles*; b) los fines, también deben ser *materialmente posibles*. Por materialmente posibles entendemos metas u objetivos cuya obtención no implique infringir las leyes objetivas que regulan al mundo natural y social. Por ejemplo, si me lanzo desde un avión en vuelo, no puedo pretender subir a mayores alturas y no caer. La ley de gravedad me dice que eso es materialmente imposible. De manera análoga, la clase obrera no podría pretender que el sector capitalista la apoyará si pretende ganar el voto y así llegar al gobierno. Y si llega a triunfar y busca abolir la propiedad capitalista, menos podrá contar con la aprobación del capital. Aquí son las leyes que rigen el conflicto clasista las que impiden que se dé semejante alternativa. En este contexto, conviene distinguir entre fines que son posibles a corto plazo (por ejemplo, lograr algún incremento salarial) y fines que solo pueden lograrse en un plazo largo (por ejemplo, instaurar una república de trabajadores). Si la clase funciona con un horizonte de vida muy corto, puede creer que tal o cual finalidad es imposible. Además, si los fines materializables en plazos largos son más importantes (algo muy frecuente), se deduce una obvia exigencia de subordinar y acoplar las metas para el plazo corto con la satisfacción de las metas de largo plazo; c) *los fines, deben ser congruentes con los intereses sociales objetivos*. Por ejemplo, los propósitos o fines que persigue la clase trabajadora, deben ser estrictamente *coherentes* (i.e. reflejar adecuadamente) con el interés objetivo de la clase. O sea, el *interés subjetivo debe coincidir con el interés objetivo;* d) los fines deben estar bien y claramente *ordenados en función de su prelación jerárquica*. Por decirlo de otro modo: no gastar fuerzas en propósitos relativamente secundarios o "no gastar la pólvora en gallinazos"; e) los fines, siendo múltiples, *no deben ser contradictorios entre sí*. O sea, no debe suceder que el buscar cierto resultado provoque la imposibilidad de otro. Y en el eventual caso de que esto pudiera suceder, se aplica el criterio anterior, el de la prelación jerárquica de los fines. O sea, buscando la coherencia de los fines, si se detecta una contradicción se deben preservar los más importantes y eliminar los menos importantes.

Cuarto, se debe satisfacer el criterio de la *racionalidad instrumental* o *racionalidad de medios.* O sea, desplegar las operaciones adecuadas y en la secuencia adecuada. Adecuadas en el sentido de congruentes con el fin buscado.

Quinto, en las sociedades contemporáneas, si tratamos el problema de la libertad de las clases sociales fundamentales, debemos constatar que la libertad sustantiva de una clase implica la no libertad sustantiva de la clase opuesta. Es decir, hay libertades *en lucha.* Por ende, el gozar de una libertad sustantiva implica disponer de un adecuado *poder político-social.* Esto nos remite a nuestra sexta y última exigencia.

Sexto requisito: *contar con los recursos que exige una actividad libre y exitosa.* En breve, el conocimiento es condición necesaria mas no suficiente. Supongamos: se tienen claros el qué y el cómo. Por ejemplo, buscamos producir pantalones y ningún secreto encontramos en el proceso. Pero ese *saber* no basta: para producir necesitamos *recursos*: trabajadores y medios de producción: máquinas y materias primas.

Situémonos en la perspectiva de los trabajadores asalariados. Suponemos que se satisfacen plenamente los requisitos de la racionalidad de fines y de medios. Es decir, existe plena y clara conciencia de los intereses objetivos de la clase y de los pasos a seguir para lograr satisfacer esos intereses. O sea, en la dimensión del *conocimiento que precede a la acción* y que permite planearla (i.e. ejecutarla con total conciencia del fin y de los medios) no existen insuficiencias o problemas. Por cierto, éste es un supuesto utilitario que hacemos solo para mejor perfilar el problema: en las realidades históricas nunca se alcanza esa especie de estado ideal, siempre quedan algunos márgenes de oscuridad. Además, y esto es mucho más importante, no debemos dar la impresión de que la acción queda en suspenso hasta el punto en que la clase alcanza el conocimiento o conciencia perfecta. El pensamiento y la acción siempre interactúan. La lucha y la actividad política de la clase no esperan una "conciencia al ciento por ciento": se actúa mucho antes y es la actividad la que impulsa a la conciencia y viceversa: se trata de un proceso que no es lineal ni mecánico, que se *desarrolla* en términos *dialécticos.* Por ello, una conciencia plena es también expresión de una capacidad práctica ya muy desarrollada. Pero aquí nos interesa revisar no el proceso sino distinguir los dos *momentos* en juego: el ideal (el del saber) y el de la práctica (la acción).

La plena y adecuada conciencia, de fines y de medios, resuelve el problema en el plano *ideal.* Falta, en consecuencia, materializar ese ideal, llevarlo a la *práctica.* Del plan hay que pasar a la actividad efectiva. Pero

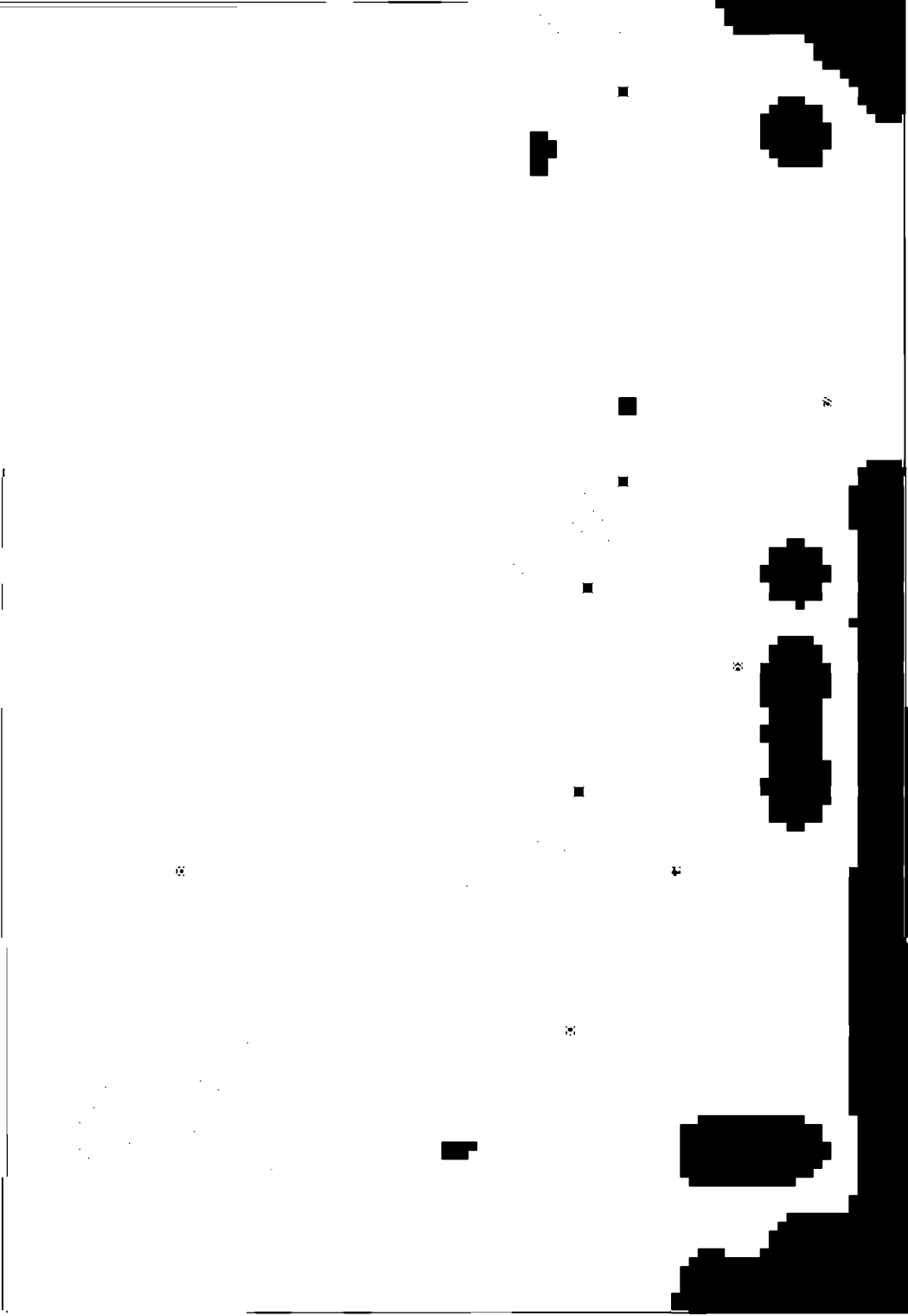
esto implica *tener los recursos que esa actividad exige para ser exitosa.* En el caso que nos preocupa, esto significa que la clase trabajadora debe *disponer de un poder político capaz de vencer al poder político de la clase dominante.* Si lo tiene, puede ser libre. Si no lo tiene, es la clase dominante la que puede ser libre. Para los trabajadores, entonces, se trata no solo de contar con el poderío ideológico del caso (algo ya contemplado en nuestro supuesto de plena conciencia), sino que también tener la capacidad para vencer la acción del aparato estatal y de sus institutos armados, los cuales son la expresión más concentrada del poder y de la libertad de la clase dominante. Ello supone contar con las organizaciones político-militares adecuadas y los correspondientes recursos físico-materiales que esas organizaciones necesitan para poder funcionar. Este –el poder orgánico y material– sería el último de los requisitos a señalar.

Como vemos, los requisitos de la libertad sustantiva no son sencillos. Y si nos situamos en la perspectiva de una clase subordinada, muy difíciles de satisfacer. Como regla, en la mayoría de los casos, la clase solo podrá lograr fines relativamente menores y en espacios de menor significación social. Por lo mismo, *en el marco del capitalismo escasa o débil será su libertad.* Pero entre el cero y el ciento por ciento de libertad, aparece un camino que, aunque tortuoso, sí se puede llegar a transitar[236]. Se trata de una *marcha a la búsqueda de la libertad* y que, al apuntar más allá del capitalismo, podemos pronosticar que será muy larga, para nada gradual y sí sometida a muy violentas tormentas. También es muy cierto: quien no arriesga el naufragio, nunca cruzará los grandes océanos. Por lo mismo, nunca podrá llegar al nuevo mundo para participar y gozar en la hazaña humana de su construcción[237].

---

[236] "Lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo servil, el trabajo asalariado no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el trabajo asociado que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y alegría". Cf. C- Marx, "Manifiesto inaugural de la asociación Internacional de trabajadores"; en M-E, *O.E.*, Tomo I, pág. 11. Edic. citada.

[237] Valga un comentario final. En la ideología romántica que hoy renace bajo ropajes muy diversos, el reclamo por la libertad asume la forma de un "pataleo rabioso". Los románticos (los de ayer y los de hoy) son completamente incapaces de desarrollar un examen objetivo del problema y mucho menos son capaces de desplegar una actividad que les permita acceder o acercarse a una situación de libertad. Su desprecio a la razón y su incapacidad para insertarse en movimientos sociales importantes y efectivamente interesados en ampliar los espacios de la libertad, los condujo a fracasos y frustraciones. De hecho, se refugiaron en mundos fantasmales, rigurosamente subjetivos y allí pudieron navegar a su aire; gozando de "libertades" tan íntimas, tan solitarias y tan secretas que solo ellos y solo en sueños, pudieron "disfrutar".



Regímenes burocrático-autoritarios y marxismo vulgar

I. Algunas consideraciones preliminares

La muerte del "socialismo realmente existente"

El derrumbe soviético y de su esfera de influencia no solo elevó exponencialmente el poderío relativo de Estados Unidos. Junto a ello, hay algo no menos importante: el efecto provocado en las filas de la izquierda. Para ésta, en su gran mayoría, aquello fue el derrumbe del campo socialista y de todos los sueños e ideales históricamente acumulados. Además, se veía que tal debacle no era el producto de una derrota ocasionada por vg. una invasión militar (como la que intentó la Alemania de Hitler) sino de un movimiento interno mayoritario que repulsaba al régimen. Si a esto se le añade la difusión masiva de lo que había sido el régimen autoritario de Stalin, se comprende lo duro del impacto, la desmoralización y desmovilización que le siguió[238]. La primera conclusión fue la del fracaso histórico del socialismo. La segunda, que le siguió de inmediato, fue más radical: el socialismo era imposible. Pero, entonces, ¿había algo, más allá del capitalismo, que pudiera ser posible? Algunos contestaron que no, aceptando implícita o explícitamente eso del fin de la historia. Otros, ni siquiera se hicieron la pregunta. Y se retiraron a sus casas: se iniciaba la larga siesta del socialismo radical[239].

---

238 "Saber es un dolor. Y lo supimos: / cada dato salido de la sombra / nos dio el padecimiento necesario", escribía un atribulado Neruda.

239 "No es que tú me hayas dejado, / es que te has ido de un sueño / en el que yo me he quedado". José Bergamín, *Antología poética*, Castalia, Madrid, 1997.

El marxismo: ¿obsoleto?

El derrumbe del llamado "campo socialista" ha provocado efectos mayores en la correlación de fuerzas ideológicas. En particular, el marxismo ha resultado especialmente perjudicado. Se ha proclamado la falsedad de sus hipótesis básicas y, en términos generales, se le viene calificando como una doctrina obsoleta. Y que amén de nunca haber sido verdadera, ahora ni siquiera tiene adherentes. En suma, algo muerto, impropio de los tiempos actuales, los de la "globalización", la "tecnología" y el "libre mercado"[240]. En esta tarea mortuoria, la derecha política e intelectual se ha abalanzado con singular entusiasmo y fiereza. Algo que no puede sorprender: después de todo, en ello reside tal vez su función primordial. Quizás es más llamativa la actitud de una buena parte de la izquierda intelectual. Esta, como ya lo hemos señalado, abandona con singular rapidez al marxismo, también lo declara "pasado de moda" y se llega a desvivir por eliminar sus huellas y sus olores. En breve, se avergüenza de su pasado y lo llega a sentir o explicar como un pecado de lesa juventud. Pero hay algo más: junto a la huida de Marx se observa una masiva caída en el irracionalismo cultural contemporáneo (el postmodernismo). En este desplazamiento, se llega a extremos patéticos como la reivindicación que se ha empezado a hacer de un nazi activo y confeso como fue Heidegger[241].

---

240 ¿Cuántas veces ha sido enterrado el marxismo? ¿Cuántas se le ha declarado obsoleto? El número es impresionante, amén de que la frecuencia y fuerza de las negaciones se eleva exponencialmente a partir de las grandes derrotas de la clase obrera. Por ejemplo, después de la Comuna de París y de la feroz represión que le siguió, se le declaró enterrado *per secula*. Thiers, primero constataba su obra: "El suelo está sembrado de sus cadáveres (el de los comuneros, J.V.F.); este espantoso espectáculo servirá de lección". Luego, pasaba a pronosticar: "El socialismo se ha acabado por mucho tiempo". Cf. P. O. Lisagaray, *Historia de la Comuna*, págs. 513 y 507. Edic. Hispánicas, México, 1987. Pocos años después, la social-democracia alemana aumentaba más y más su influencia hasta llegar a convertirse en el partido político alemán más influyente. Y antes de medio siglo, triunfaría la revolución bolchevique. En realidad, como al entierro siempre le ha seguido una resurrección, tenemos un número igualmente impresionante de resurrecciones, al punto de que el "muertito" ya parece inmortal.

241 Las vaguedades, tautologías burdas e incoherencias enfermizas de Heidegger, lo tornan nulo como pensador. Pero su mensaje emocional ha resultado psicológicamente eficaz en determinadas circunstancias, de desintegración y desamparo social. Por su contenido e impacto, poco difiere del soltado por esos deslenguados predicadores brasileños que hoy abarrotan todas las radios, horario nocturno, de América Latina. Aunque a las capas medias les obnubila que les hablen de la *dasein*, de la tremenda "profundidad" del juicio vivir o "estar en el mundo" (el *in-der-welt sein*), etc. A los pobres urbanos, eso de que "se vive aquí" les parece bastante obvio y prefieren la cálida sencillez de los buenos cariocas y bahianos.

¿De qué teoría se está hablando?

La deblacle de la URSS y su *hinterland* va íntimamente unida a la negación del marxismo. En realidad, esta supresión teórica viene a funcionar como el más estricto complemento de un enunciado previo que opera como supresión política: la ya indicada proclama de que el socialismo es un fracaso y un imposible. Por ende, rebelión y revolución son cosa de tontos (como ir contra la ley de la gravedad) y lo inteligente es aceptar que no hay más realidades que las del capitalismo.

Ahora bien, ¿con cargo a qué criterios se declara la muerte de la teoría de Marx? En realidad, el más somero de los repasos nos señala que aquí no opera ninguna de las normas que reconoce la ciencia para criticar y desechar hipótesis y teorías. La norma es bien diferente y, por su mismo tenor, llamativa y sugerente: *es el cambio en la correlación política de fuerzas la que se utiliza para declarar la falsedad de la teoría.* Por decirlo de alguna manera, estos críticos nos proponen como norma de lo verdadero la correlación política de fuerzas. Por lo mismo, si tal correlación se mueve, podemos esperar que se altere la verdad o falsedad de las teorías.

Lo curioso de la situación contemporánea no solo reside en lo mencionado. Hay otro aspecto aún más decidor: si le aplicamos a la teoría de Marx sobre el desarrollo del capitalismo (la que está en *El Capital*) los cánones usuales en las ciencias modernas: coherencia lógica y aprobar los test empíricos, podemos comprobar que en el último cuarto de siglo la teoría de Marx muestra una validez impresionante[242]. Al punto de que muchas hipótesis que al interior del mismo marxismo se calificaban como muy dudosas, falsas o simplemente ya inaplicables (o sea, falsas para el mundo actual aunque pudieran haber sido correctas para el siglo XIX), en este período neoliberal se han mostrado consistentes[243]. En otras palabras, con

---

242 Si el lector vuelve a leer la Sección 7 del Tomo I, o los "Manuscritos económico-filosóficos", le parecerá estar leyendo una crónica sobre el capitalismo del último cuarto de siglo (de 1980 para acá).

243 Por ejemplo, la hipótesis del descenso absoluto del salario real (noción de la pauperización absoluta). Digamos que hay textos de Marx en que se rechaza claramente esta idea y otros que al respecto son ambiguos. Pero se trata de una idea que, al final de cuentas, no encaja ni con el sistema de Marx ni, lo que es más importante, con las tendencias de largo plazo del salario real. Por lo mismo, más allá de lo que Marx pudiera haber dicho en tal o cual párrafo, es una hipótesis falsa para el largo-largo plazo. Con todo adviértase la evolución del salario real en los Estados Unidos: el salario real por hora trabajada (en dólares de 1982) para el

(Continúa en la página siguiente)

el triunfo del neoliberalismo y el descrédito público de Marx, la teoría económica de éste se ha tornado más válida que nunca. Por lo menos, ha mostrado un poder explicativo muy superior al de todas las otras escuelas de economía rivales[244].

Agreguemos, en *El Capital,* las referencias al sistema socialista son mínimas, no pasan de muy pocas líneas, cinco o diez. Y en el resto de la obra de Marx, hay indicaciones gruesas y de carácter muy general. Y más de alguien podría señalar, con muy buenas razones, que se contradicen bastante con la experiencia soviética que va desde los treinta hasta el derrumbe final del sistema. En realidad, dan pábulo para pensar en una realidad que se va alejando más y más de las nociones e ideales marxianos. Como sea, no parece lícito verificar la teoría de Marx con cargo al test de la Unión Soviética.

Pero entonces, ¿qué ha fallado? ¿Cómo es posible asociar una práctica que ha terminado por fracasar tan ruidosamente con una teoría que pudiera quedar indemne, sin ni siquiera rasguños? ¿No hay aquí terquedad y dogmatismo teórico?

Precisemos: a) lo que cabe cuestionar es la *teoría del socialismo* que orientó esas experiencias históricas; b) advertir que esa teoría iba asociada a *cierta forma* de entender los principios marxistas de carácter más general, tanto en el plano de la filosofía ("materialismo dialéctico") como de la historia y sociología ("Materialismo histórico"). Todo lo cual, por cierto, exige una muy cuidadosa revisión y evaluación.

En términos generales, estamos en presencia de una doctrina relativamente unitaria, que se declara tributaria de Marx, que fue dominante e

---

sector privado no agrícola, pasó desde US$ 6,69 en 1959 a US$ 8,55 en 1973. A partir de este año empieza a descender llegando a un nivel de US$ 7,39 en el año de 1995. El descenso porcentual, entre 1973 y 1995 fue de un 14%. En 1998, el salario real fue similar al de 1967, ¡luego de 31 años! Posteriormente se da una recuperación lenta y al iniciar el nuevo siglo aún no se recuperaba el nivel de 1973. La fuente es "Economic Report of the President", Washington, 2002. Como si fuera poco, en las últimas dos décadas se observa un aumento en el largo de la jornada de trabajo.

[244] Comparaciones con teorías rivales, en: Fred Moseley editor, *Heterodox Economic Theories: truth or false?*, E. Elgar, 1994. En especial, el ensayo de Moseley, *'Marx' Economic theory: truth or false? Marxian response to Blaug appraisal.* Para un examen de la evolución más reciente de la economía de los Estados Unidos, ver José Valenzuela Feijóo, *Dos crisis: Japón y Estados Unidos;* Edit. Porrúa, México, 2003.

incluso "oficial" en la Unión Soviética y su esfera de influencia, y que, a la vez, fue bastante criticada por otras corrientes de la izquierda mundial. A riesgo de simplificar más de la cuenta, para aludir a esas interpretaciones, emplearemos la expresión *"marxismo vulgar"*.

Pero, ¿cómo ha surgido esta doctrina? ¿Cuál es su contenido esencial?

Para contestar, empezaremos por rastrear su base o condicionamiento material, lo cual nos obliga a recordar mínimamente algunos rasgos que tipificaron a la experiencia de la URSS. Luego trataremos de precisar el contenido de este "marxismo vulgar".

II. Algunas indicaciones sobre la experiencia soviética

Lo antes indicado nos remite a la experiencia histórica de la Unión Soviética. Aquí, son muchos los sucesos y problemas que exigen una muy cuidadosa y serena investigación. No es del caso entrar en estas notas a un examen como el que se necesita, pero al menos, quisiéramos llamar la atención sobre algunos datos fundamentales que permiten ubicar el problema de fondo.

Inicialmente, conviene advertir sobre tres procesos de significación mayor: a) la colectivización forzada del agro; b) el inicio de un proceso de industrialización muy acelerado y que se concentró en el desarrollo del Departamento II (medios de producción y armamentos). Por lo mismo, una muy lenta expansión de la producción de bienes de consumo personal con el consiguiente impacto regresivo en la distribución del ingreso[245]. c) la significación y consecuencia de los "Juicios de Moscú". Es decir, la ejecución y muerte de buena parte de la dirigencia partidaria, a partir de su oposición a la línea oficial en curso.

Estos tres procesos tienen lugar, básicamente, en la década de los treinta[246]. Y si los pensamos con cuidado, nos abren una gran interrogante: dadas sus consecuencias, ¿se puede hablar, en tal contexto, de un régimen efectivamente socialista?

---

245 Las importaciones, que nunca fueron elevadas, se manejaron con un alto porcentaje de bienes de capital.

246 El giro se procesa a fines de 1928 y emerge con claridad en 1929. Esto, en cuanto a los problemas agrario e industrial. El giro político en contra de la democracia partidaria y a favor del centralismo burocrático empieza antes.

En cuanto al problema agrario, apuntemos: a) fue un proceso impulsado desde arriba, por el gobierno soviético, e implementado con métodos muy coercitivos. Bujarin hablaba de "explotación militar-feudal" de los campesinos y se ha señalado que "al menos 10 millones de campesinos, y tal vez más, murieron a consecuencia de la colectivización, la mitad de ellos durante el hambre impuesta sobre ellos en 1932-3"[247]; b) en términos económicos, el proceso liquidó la pequeña producción y permitió elevar la parte mercantilizada de la producción (algo vital para la población urbana) pero, a la larga, debilitó el crecimiento de la productividad agropecuaria; c) al final de cuentas y más allá de las declaraciones oficiales, el proceso quebró de cuajo la alianza obrero-campesina con que se inició la revolución rusa[248].

En cuanto al tipo de industrialización, podemos destacar los siguientes ingredientes: a) se eleva fuertemente la ocupación industrial urbana, con un impacto muy positivo en los niveles de alfabetización y calificación técnica; b) al cabo, permite que la URSS se transforme en una gran potencia militar, capaz de desafiar el poderío militar de los Estados Unidos; c) se realiza implementando largas jornadas de trabajo y bajos niveles salariales, en que el bajo nivel salarial viene estructuralmente determinado por la baja incidencia de los bienes de consumo personal en el Producto generado; d) al interior de las fábricas, se manejan patrones jerárquicos semejantes al de las fábricas capitalistas y se imponen la disciplina y la alta intensidad con muy poca autogestión y sí con mucho látigo; e) en términos generales, podemos suponer que este esquema no fue del agrado de la clase obrera más antigua: era demasiado esfuerzo para una remuneración demasiado baja: "Mientras los salarios reales de los obreros crecieron de forma lenta pero continua, entre 1923 y 1927, durante varios años a partir de 1928 los salarios reales cayeron, y los obreros, al igual que los demás sectores de la sociedad, se vieron sometidos a las duras presiones de la industrialización y constreñidos por la mano de hierro de la economía planificada"[249]. Por lo

---

247 Stephen Cohen, *Bujarin y la revolución bolchevique*, pág. 488. Siglo XXI, Madrid, 1976. La cifra es la que Stalin le confesó a Churchill.

248 Mao señalaba que Stalin "evidencia una gran desconfianza con respecto a los campesinos", agregando que en la URSS, "el estado ejerce un control asfixiante sobre los campesinos, y Stalin nunca encontró el buen método y la buena vía que conducen del capitalismo al socialismo y del socialismo al comunismo". Cf. Mao Tse Tung y J. Stalin, *La construcción del socialismo en la URSS y China*, pág. 4. Edic. Pasado y Presente, Buenos Aires, 1976.

249 E. H. Carr, *La revolución rusa. De Lenin a Stalin, 1917-1929*, págs. 176-7. Alianza edit., Madrid, 1989.

mismo, los planes quinquenales fueron *impuestos* a la clase obrera y no resultaron de su libre decisión. Si ésta hubiera decidido, de seguro se le habría concedido mayor importancia a la producción de bienes de consumo; f) para los nuevos obreros, provenientes del campo (o sea, campesinos o hijos de campesino), es muy probable que en un primer momento el cambio se haya sentido como un cambio de status social favorable: de campesino a obrero industrial urbano. Y todo parece indicar que estos segmentos, apoyaron inicialmente a Stalin y al estilo de industrialización que impulsó; g) las características que asumió el proceso provocan distanciamiento y choques entre el grupo dirigente y la clase obrera, al menos con sus secciones más antiguas y asentadas. Como no podemos suponer que la clase obrera tenga vocación de fakir, tenemos que deducir que el sacrificio sufrido no fue producto de una decisión voluntaria[250]. Y si la clase trabajadora no decide (y ni siquiera es consultada) en temas tan cruciales, resulta bastante difícil aceptar que estamos en presencia de un Estado obrero.

Los procesos de colectivización en el agro dieron lugar a ejecuciones masivas. Pero también el exterminio llegó a las partes más altas de la dirección bolchevique. El caso tal vez más paradigmático fue el de los llamados "juicios de Moscú", 1936-38, y que entre otros, dio lugar a la ejecución de dirigentes del prestigio de Bujarin, Rykov, Piatakov, Kamenev, Zinoviev, etc. También está la persecución y asesinato de Trotsky y de una buena parte de sus seguidores.

Esto acarrea consecuencias inmediatas: desaparecen cuadros de gran experiencia y capacidad, amén del miedo y desmoralización que eso provoca en buena parte de la militancia, la que justamente conoció y estimó a esos dirigentes. Pero hay efectos de mucho mayor impacto. Uno: la idea de que discutir y oponerse a la dirección equivale a la traición, a pasarse a las filas del enemigo de clase. Y que esta "traición" pone en peligro la misma

---

[250] Según Carr, "Tomski (que era el máximo dirigente de los sindicatos soviéticos; J.V.F.) y muchos de sus colegas fueron impacientándose cada vez más ante las presiones impuestas a los trabajadores industriales por el plan, y ante el abandono de tradiciones sindicales respetadas durante largo tiempo. No es del todo paradójico que los sindicatos se opusieran a las políticas de expansión industrial vigentes". En obra citada, pág. 178. Otro autor señala que "en virtud de decisiones del partido son relevados de sus funciones, en gran proporción, los cuadros sindicales que sostienen tal punto de vista (de defensa del obrero industrial; J.V.F.), y reemplazados del 78 a 86% de los miembros de los comités sindicales de fábrica, en Moscú y Leningrado, en Ucrania y el Ural". Cf. Ch. Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS. Segundo período, 1923-1930;* pág. 418. Siglo XXI, México, 1979.

vida de la persona que abre la boca. Dos: la consiguiente desmoralización que provocan tales métodos. Primero, en sus ejecutores: pensar que en el seno de la izquierda se pueden dirimir los conflictos con cargo al asesinato, introduce un elemento gangsteril-mafioso del todo ajeno a una organización que pretende construir una sociedad de nuevo tipo, como la comunista[251]. Segundo, en los castigados: o se apartan de la política y asumen una actitud pasiva, o siguen, pero ahora en términos de oposición disimulada, clandestina. Pero entonces, ¿de qué socialismo estamos hablando? ¿De uno en que para luchar por el socialismo hay que hacerlo en la clandestinidad, como en los peores tiempos del zarismo? Tres: se acaba la discusión pública y abierta. Lo cual, ineludiblemente, da lugar a la hipocresía (cultura del adulo y simulación) y, sobremanera, a la *despolitización masiva* de la población.

En tal contexto, valga también subrayar: la construcción del socialismo es una tarea que exige la máxima conciencia, no es algo que pueda brotar de la espontaneidad (en el sentido de inconciencia) histórica. A la vez, debe ser realizada por los trabajadores. Si esto lo conjugamos con el terrible atraso ruso, el analfabetismo generalizado –factores heredados– más lo que el proceso venía imponiendo: centralización extrema, falta de participación de los de abajo y despolitización, lo que se deduce es bastante lamentable. Más claramente: todo se enfila a provocar un estruendoso fracaso del proyecto socialista original[252].

---

251 El lenguaje usado en las acusaciones es del tipo: "banda unificada de trotskistas-bujarinistas", a los cuales, en serie, se les aplican calificativos como "monstruos", "detritus del género humano", "pigmeos guardias blancos", "mosquitos contrarrevolucionarios", "basura inservible", "lacayos de los fascistas", "agentes pagados de la Gestapo", etc. Se comprende que este lenguaje, propio de gañanes, no contribuye precisamente a la elevación ideológica de la clase. Ver un texto que fue ampliamente usado en las escuelas de cuadros de esta corriente, *Historia del Partido Comunista Bolchevique de la URSS*, pág. 382 y 405-6; Edic. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1939.

252 Hacia fines de los treinta, escribía Trotsky sobre la URSS: "Hacer la primera revolución socialista le ha correspondido al proletariado de un país atrasado. Según todas las evidencias, es muy posible que tenga que pagar este privilegio histórico con una segunda revolución, contra el absolutismo burocrático (...) la autocracia burocrática deberá ceder el puesto a la democracia soviética". Es llamativa la coincidencia entre esta observación y los propósitos de la Revolución Cultural que impulsara Mao en China, tres décadas después, durante los sesenta. También hay que subrayar: en la URSS ni siquiera brotó el intento (Trotsky sobreestimó largamente las potencialidades de la situación soviética) y en China terminó

(Continúa en la página siguiente)

En cuanto al grupo dirigente del período (Stalin, Voroshilov, Molotov et al.), pensamos que: i) en su actividad cotidiana se van separando más y más del pueblo y la clase: encerrados en sus oficinas dejan de convivir con el concreto mundo del trabajo y, por lo mismo, pierden sensibilidad ante las necesidades y sentires espontáneos de la clase[253]; ii) en su calidad de "vanguardia consciente", no se limitan a proponer. De hecho, le *imponen* sus decisiones a la clase. En lo cual, la noción que se maneja sobre la naturaleza y funciones del Partido Comunista sirve como idea legitimadora. Recordemos, vg., el fatídico slogan de que "el Partido nunca se equivoca", admitido incluso por Trostky; iii) al menos en un primer momento, lo hace con la convicción de que ese tipo de políticas sí favorecían al surgimiento y consolidación del socialismo y de la clase obrera como fuerza dirigente. Por lo demás, el ulterior triunfo en la Guerra y lo que siguió en Europa Oriental, se prestaban muy fácilmente (en la óptica del grupo) a reforzar esa idea. Por lo menos todas las declaraciones conocidas apuntan en ese

---

por ser derrotado. Y si estos procesos parecen ineludibles, también resultan muy complicados. La burocracia, de acuerdo a la experiencia histórica conocida, cristaliza más rápido que lo supuesto, así como la capacidad de respuesta de la clase obrera es menos fuerte que lo deseado. El mismo proceso de burocratización la va corroyendo y hasta nulificando. La moraleja podría ser: aplica las reglas de la democracia obrera desde el primer minuto de la revolución; aplica sin dilaciones todos los antídotos contra la burocratización. Si no, esta hidra te comerá muy rápidamente. La cita de L. Trotsky, en *La era de la revolución permanente* (antología), pág. 273. J. Pablos edit.. México, 1973. De toda la plana mayor de los bolcheviques, el que mejor entendió el problema parece haber sido Bujarin, el que advertía: "Es indispensable examinar la posibilidad de una degeneración de la clase obrera.(...). Peligro muy grave (...) que tiene su origen en las tendencias contradictorias de nuestra evolución y en la situación, contradictoria también, de la clase obrera que se halla, por un lado, en la base de la pirámide social y, por el otro, en la cúspide de la misma pirámide. Situación contradictoria que es, a su vez, fuente de otros antagonismos cuya desaparición costará muchos años, incluso toda una época.(...) La circunstancia de que en el mundo entero las clases dominantes mantengan, hasta donde les es posible, en la ignorancia a las clases laboriosas, es la causa de que cada revolución se encuentre amenazada por una degeneración interior que debe ser superada por tendencias opuestas". Cf. N. Bujarin, *Lenin marxista*, pág. 59. Edit. Fontanamara, Barcelona, 1978.

[253] Los viejos comunistas españoles contaban una anécdota. El ministro encargado de transportes, en la Bulgaria socialista, era una persona austera que trabajaba en su oficina 12-14 o más horas. A veces, durmiendo en la misma oficina y sin domingos ni vacaciones. Como quien dice, un "modelo de abnegación proletaria". Pero cuando le preguntaron (con muy poca inocencia y bastante mala leche), por el precio del pasaje en el bus urbano, ¡resultó que no lo sabía!. Bueno, en realidad no lo había usado en muchos años.

sentido, amén de que –más allá de la situación objetiva– parecen reflejar la real subjetividad o conciencia que imperaba en el grupo dirigente[254]. Claro está, surge aquí un problema psicológico nada menor: ¿a qué extremos se puede inflar la subjetividad? ¿Tanto como para impedir ver la realidad objetiva en curso y, a la vez, justificar procedimientos que fueron simplemente criminales? ¿Acaso no hay muchos elementos como para pensar no en una convicción real (por enloquecida que fuera) y sí en un puro y descarado cinismo?

Piénsese ahora en la nueva contradicción que surge: la separación-distancia objetiva con el pueblo y la clase, versus la creencia de que se trabaja para la clase. La separación, si se mantiene, termina por generar intereses autónomos, diferentes a los de la clase. Luego, cuando estos intereses chocan, siempre se imponen los de arriba. Por medio de la coacción, ideológica o política (fuerza). En este contexto, la realidad también empieza a mostrar que el ideal comunista se va alejando más y más, que se torna nebuloso y ya para algunos, imposible. Con lo cual, la posible "fuerza moral" que antes pudo morar en el grupo burocrático de dirección ("trabajamos por el comunismo") se derrumba del todo. Ahora, perdido el norte justificador, se recae en el cinismo moral y se pasa, simplemente, a *administrar el poder heredado*. Estos, muy claramente, son los tiempos de un Breshnev, tiempos de amplio debacle moral en la sociedad rusa. Ya Nikita Kruschev había definido al comunismo como "abundancia de gulash". Es decir, yo te lleno la barriga y tú no te metes en los altos asuntos de los cuales solo yo me encargo.

Se abren aquí nuevos problemas: los de abajo, ya menos rurales y más urbanos, empiezan a exigir más libertades y mejores niveles de vida.

---

[254] En otras palabras, de acuerdo a esta óptica, no se podría hablar del habitual cinismo de los políticos tradicionales ("digo esto, hago lo otro") sino de convicciones íntimas. Ciertamente, no ha sido una tragedia menor que tales convicciones llegaran a legitimar las persecuciones y crímenes más abyectos en contra de los que fueran camaradas de partido y de ideales. Amén de que hay muchos elementos a favor de la otra hipótesis: del cinismo puro y simple. Trotsky vg., hablaba de "un grupo social para el que mentir se ha convertido en una necesidad política vital". Cf. *La era de la revolución rusa* (antología), pág. 264. J. Pablos edit., México, 1973. Bujarin describió a Stalin como "un intrigante sin principio que lo subordina todo a la preservación de su poder. Cambia las teorías según a quién desee quitarse de encima en ese momento." En Cohen, ob. cit., pág. 405. Hay aquí temas de investigación que el marxismo no ha abordado. No sólo sobre la evolución concreta que tomó la revolución rusa. En un sentido más general y previo, se trata de temas claves de la psicología social, como el de la formación de la conciencia personal y política de personas y grupos.

Las "razones" para preservar el sacrificio histórico, ya no funcionan. Frente a esto, el sistema de planeación burocrática y de centralismo excesivo se empieza a mostrar como ineficiente: caen los ritmos de crecimiento de la productividad y la economía comienza a dar muestras de debilidad y anemia, con lo cual los de arriba pierden más y más legitimidad. Surgen conflictos entre la burocracia política y la empresarial. Esta tiende a vencer y se aprueban planes de reforma que estimulan la mercantilización de la economía. Es decir, mayor libertad de decisión de las empresas estatales y, por ende, de sus gerentes-administradores. Este segmento, además, establece alianzas con intelectuales, capas medias y parte de la clase obrera, con lo cual, amenaza el poder de la burocracia central, la que muchas veces reaccionó con medidas de fuerza (en la URSS y en Checoeslovaquia) y poniendo trabas a la liberación de los mercados.

Las contradicciones, ya en los ochenta, se tornan mayores. Los de abajo, exigen mejores niveles de vida y mayor democracia. Ante ello, ¿cómo pueden responder los de arriba? En lo grueso, surgen dos líneas. Una, nos muestra el dilema de la alta burocracia política: si descentralizan la economía y se abren a la democracia, pierden automáticamente su poder. Es decir, se suicidan. Como fracción clasista están condenados a preservar el statu quo y, por lo mismo, a ser sepultados por la necesidad histórica. Dos, la línea impulsada por la burocracia gerencial: creen resolver el problema de los niveles de vida por la ruta de la competencia mercantil y están dispuestos, dentro de ciertos límites, a operar con mayor democracia. Pero no se les escapa, con esto, la gran fragilidad de su poder empresarial. Como la propiedad no es privada sino estatal, su poder decisorio se ve mediado por la instancia política, la que en condiciones de democracia plena y abierta puede pasar a funcionar en contra de esta capa gerencial. En términos estrictos, se trataba de un poder patrimonial *precario*, en tanto dependía del funcionamiento de la instancia política.

Lo que siguió fue una compleja combinación (y todavía no bien estudiada) entre lo que fue una revuelta de los de abajo en contra del régimen (sin la cual éste no se habría derrumbado tan rápidamente) y de una contra-revolución desde arriba, en contra del régimen y a favor de una restauración abiertamente capitalista. Expliquemos: de los de "arriba", en términos personales solo una parte se vio realmente afectada, básicamente los más viejos y cierto sector de la burocracia política. Otra parte, tal vez mayoritaria, con cargo a una maniobra descomunal de *transformismo*, simulacro y habilidad, apoyó el derrumbe del antiguo sistema, y apoyándose en el mismo aparato estatal se autotransformó en un grupo de grandes

propietarios privados: consiguió préstamos, compró empresas, estafó, robó, etc. De hecho, pasó a controlar la economía y los medios de comunicación como la televisión. Al pueblo, lo usó durante algún tiempo como carne de cañón en tales o cuales manifestaciones (caso de Yeltsin en contra de Gorbachev), para luego olvidarse de él. Ya no para reprimirlo como en los viejos tiempos, pero tampoco para reprimirlo con cargo al estilo burgués clásico. Lo que emergió fue un régimen en que se mezclan ingredientes propios del feudalismo ruso (los del régimen zarista previo a la 1ª Guerra Mundial), de la acumulación originaria capitalista y del fascismo gangsteril de corte eslavo. En términos económicos, lo que ahora impera es un régimen de capitalismo monopólico navegando en un contexto de acumulación originaria. Por lo mismo, se trata de un régimen muy poco estable y del que cabe esperar fuertes convulsiones futuras.

Concluyamos: si repasamos la experiencia histórica de la Unión Soviética podemos proponer dos hipótesis: a) lo que se derrumbó a fines de los ochenta del siglo XX no fue un régimen de carácter socialista. Y no lo era, en primerísimo lugar, porque la clase obrera para nada tenía el control ni del Estado ni de la gestión de los procesos económicos de producción, distribución y consumo; b) la separación de la clase obrera del poder del Estado comienza ya en los años treinta del pasado siglo, proceso que a la muerte de Stalin, parece no tener vuelta atrás. Lo que emerge, ya desde los treinta y antes de la Segunda Guerra, es un régimen burocrático-autoritario que se recubre con una máscara socialista pero que, de hecho, rompe con las bases mismas de un sistema socialista.

III. El marxismo vulgar

La ideología que codifica y "racionaliza" la práctica del grupo en el poder la podemos calificar como "marxismo vulgar". Si se quiere, se trata de una variante (pues la vulgaridad puede tomar otros caminos), pero en todo caso es la históricamente más importante. Y es la que luego de ser identificada con la teoría de Marx, se ha pasado a declarar que es ya un cadáver. Por lo mismo, conviene bordar algunos comentarios en torno a esta configuración ideológica.

Cuando el marxismo se torna un fenómeno masivo, es inevitable que sufra cierta vulgarización. En aquellos sectores que lo empiezan a conocer, siempre se darán deformaciones, simplismos, etc. Esta, por decirlo de alguna manera, es una enfermedad inevitable del crecimiento y la difusión. Dicho esto, conviene agregar de inmediato: i) tal situación no se debería

eternizar. Al revés, con el paso del tiempo debería irse debilitando más y más. Por supuesto, no es el paso del tiempo *per se* el que diluye las deformaciones sino *la experiencia política vivida y reflexionada.* Sin ésta, no hay "adoctrinamiento" ni lecturas que puedan subsanar esos vicios; ii) la vulgarización no tiene por qué afectar a los grupos dirigentes y cuadros avanzados. Mas bien al revés, estos deberían elevar el rigor y buen manejo de la teoría, con el consiguiente "efecto demostración" hacia abajo. Lo cual, a su vez, exige discusiones públicas y abiertas. Sobremanera, un despiadado ejercicio de autocrítica.

Sobre este aspecto, el de la llamada "autocrítica", conviene llamar la atención. Lenin apuntaba que "la actitud de un partido político frente a sus errores es uno de los criterios más importantes, y el más seguro para juzgar si ese partido es serio y si realiza *realmente* sus obligaciones hacia *su clase* y hacia las *masas* trabajadoras. Reconocer públicamente su error, descubrir las causas, analizar la situación que lo ha hecho nacer, examinar atentamente los medios para corregir ese error, he aquí la marca de un partido serio, he aquí lo que se llama cumplir con sus obligaciones, *educar e instruir a la clase*, y después, *a las masas*"[255].

En la obra de Brecht sobre la Comuna de París, el dirigente Langevin señala muy agudamente: "Lo peor es que los funcionarios tienen interés en hacerse indispensables. Y esto desde hace milenios. Necesitamos encontrar gente capaz de organizar su trabajo de tal manera que en cualquier momento puedan ser reemplazados". Y agrega: "Ciudadanos, no pretendamos la infalibilidad, como todos los gobiernos del mundo lo han hecho hasta ahora. Nuestros actos deber ser públicos. Interesemos a las masas en nuestros errores. No tenemos nada que temer, excepto a nosotros mismos"[256]. El punto, debería quedar claro. Una autocrítica en funciones es aprender de los errores con el afán de desplegar una conducta *eficaz y coherente* con los fines que se persiguen, lo cual, como mínimo exige: a) que se

---

255 V. I. Lenin, citado por Stalin, en *O. C.*, Tomo 14, pág. 291. Edit. Actividad EDA, México, 1981. Citar a Lenin por la vía de Stalin, lo hacemos a propósito. En los textos de Stalin, impresiona la radical oposición entre lo que el texto señala y la práctica política real.

256 Bertolt Brecht, *Los días de la comuna*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1981. Valga también recordar aquí un señalamiento de Mao: "El hombre es un animal extraño. Ni bien se halla en una situación privilegiada, se muestra arrogante... No tenerlo en cuenta resulta muy peligroso". Cf. Mao Tse Tung, ob. cit., pág. 55. Esto nos recuerda al bachiller Carrasco cuando previene a Sancho: "Mirad, Sancho, que los oficios mudan las costumbres, y podría ser que viéndoos gobernador no conociéseis a la madre que os parió". *Don Quijote*, T.II, c.4.

entienda y practique como *crítica colectiva.* El problema no es ni el de la autoflagelación ni el de tratar de superar con pases mágicos la espontánea propensión psicológica de cada individuo a justificar y racionalizar su conducta. Por lo mismo, la crítica objetiva debe provenir fundamentalmente de los otros; b) una autocrítica verdadera debe identificar los errores y desviaciones. Pero sobremanera debe *identificar las causas objetivas* que han provocado tales problemas; c) la crítica debe ser totalmente *pública y transparente.* Por lo mismo, servir como arma de educación política e ideológica de las masas y militantes. No olvidemos un principio previo y más fundamental: los trabajadores, o se liberan ellos mismos o no lo podrán hacer. No existen las interpósitas personas o grupos iluminados que les vayan a "regalar", graciosamente, esa libertad; d) la autocrítica debe necesariamente pasar del verbo a la práctica. Es decir, debe traducirse en *medidas concretas que remuevan las condiciones y causas que promovieron los errores,* lo cual, además, significa que el énfasis deja de estar en los individuos y se traslada a las condiciones que los llevaron a decidir y/o actuar de tal o cual manera.

El principio, con todo, en la experiencia histórica conocida ha sufrido muchas deformaciones.

Con una frecuencia alarmante, lo que muchas veces se ejerce es una autocrítica formal y vacía. En ocasiones, se apunta a temas colaterales y poco decisivos; en otras, se limita a exhortaciones o "golpes de pecho" de estilo jesuita. Es decir, hay llantos y lamentos sobre los errores más promesas líricas sobre la voluntad de enmendarse. Pero para nada se remueven las condiciones que provocan los desvíos o errores del caso.

Otra posible variante viene dada por la "autocrítica" que ejerce Stalin. La cual, para decirlo con suavidad, es bastante "singular". Por un lado, en sus discursos la acepta y promueve: la declara "imprescindible"[257]. Pero al mismo tiempo: i) cuando él no la ejerce, la declara "criminal" y "traicionera". En breve: no acepta críticas; ii) cuando él la ejerce, de hecho nunca apunta al grupo de dirección por él comandado y sí la dirige contra las bases: que a éstas "se les pasó la mano con los campesinos", "que se debe respetar a las nacionalidades", "que hay que cuidar y ser solícitos con las personas", etc. En otras palabras, cada vez que sostiene estar ejerciendo la autocrítica, lo que hace es fustigar a las bases del

[257] Y lo hace con un tono que al lector que nada conoce del contexto histórico concreto, le puede parecer muy sincero.

partido y/o a aquellos dirigentes que han tenido la osadía de oponerse a sus directrices. En realidad, a partir de la última parte de la década de los veinte, hasta su muerte, no se puede encontrar ningún reconocimiento sobre tal o cual error significativo ni la consiguiente rectificación real. La idea o principio subyacente es el ya conocido: el partido, o mejor dicho su grupo dirigente, nunca se equivoca.

En una situación como la que hemos venido describiendo, también se abre otra posibilidad de desarrollo: que los "de arriba" (o una parte de ellos) se aprovechen de la debilidad teórica y política de las capas obreras de reciente incorporación y las pasen a utilizar en función de sus intereses grupales y/o para dirimir los conflictos que pueden surgir al interior del grupo dirigente. De seguro, se podría sostener que ésas no serán prácticas propias de camaradas, pero la política real rara vez es tan angelical y la tentación de usar malas artes parece estar siempre abierta. En la URSS, por ejemplo, las nuevas promociones obreras, todas ellas provenientes del campo, constituyeron las más fuertes bases de apoyo que manejó Stalin. En estos sectores se difundió un obrerismo tosco, primitivo y rudo. Y que se acostumbró a confundir la firmeza política (la llamada "firmeza proletaria"), con el dogmatismo y la violencia ejercida en contra de los "camaradas" discrepantes.

La experiencia histórica también nos muestra otro fenómeno, muy conectado al anterior y que conviene recoger. Cuando el conflicto político se agudiza y se arriba a una situación revolucionaria, la polémica política –al interior de la izquierda– se torna también más dura. Y como la misma coyuntura exige decisiones rápidas, no siempre la argumentación y/o fundamentación de las directrices políticas resulta satisfactoria. Peor aún, hay veces en que se acude a la "teoría" no para orientar el juicio político sino para justificarlo en términos de recursos a la autoridad y citas de estilo bíblico. Al final de cuentas, tenemos que *primero se decide y luego se busca la justificación*. Con lo cual, la teoría se degenera y transforma en vulgar ideología.

A su vez, a menos que exista una rápida corrección, fenómenos como el mencionado, nos pasan a revelar algo bastante grave: el grupo dirigente comienza a defender intereses "poco claros" y con métodos "poco transparentes". Por lo mismo, debe recurrir a la ideología, lo cual promueve otras interrogantes: ¿Por qué disimular? ¿A quién se pretende engañar?

El disimulo va dirigido a ciertos grupos. A éstos hay algo que se les pretende ocultar. Y si así son las cosas, podemos inferir que ese algo a ocultar resulta perjudicial y desagradable al grupo de marras. El

disimulo, en este caso, lo ejerce el grupo dirigente. ¿A quién afecta? A la base del Partido, a la clase representada y al bloque de aliados, en que lo medular, a la larga, es la clase trabajadora. Dado esto podemos deducir: i) emerge una disociación entre los intereses del grupo dirigente y la clase; ii) si se trata de un régimen socialista, la clase debe ejercer el poder del Estado. Lo hace por medio de sus delegados-representantes. Pero si hay disociación y la dirección no cambia (desaparece el principio de revocabilidad), la conclusión resulta inevitable: la clase ha perdido el Poder. Este, de hecho, le ha sido arrebatado por sus dirigentes, los que se han separado y autonomizado, desarrollando intereses propios que son diferentes y contrarios a la clase; iii) bajo tales condiciones, se torna prácticamente inevitable el uso de la fuerza del Estado, *en contra* de la clase trabajadora. A menos que ésta asuma una actitud totalmente pasiva o de aceptación de la nueva situación; iv) un régimen que responde a tales características, más allá de la retórica oficial, *no se puede catalogar como socialista.*

Hemos visto que diversas circunstancias pueden ir: i) transformando una teoría compleja en un esquema simple y tosco, incapaz de recoger la riqueza de lo concreto; ii) transformando el contenido de verdad de la teoría –su componente científico– en una visión apologética, justificadora mas no explicativa. Todo lo cual son pasos a favor del marxismo vulgar.

Tratemos de precisar esta noción de "vulgaridad" doctrinaria.

Recordemos primero lo escrito por Marx sobre lo que denominaba "economía vulgar". En sus palabras, "entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la *economía vulgar*, que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan solo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertirlos en papilla para uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engreídas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles"[258].

---

[258] C. Marx, *El Capital*, Tomo I, pág. 45, nota. Edición FCE, México, 1973.

En el texto de Marx, podemos distinguir diversos ingredientes del fenómeno. Ellos serían: a) se estudia la exterioridad del fenómeno, su apariencia; b) al hacerlo, se hace amplio uso de las ideas que manejan los agentes económicos –en este caso la burguesía– sobre sus actividades y se procede a su ordenamiento y sistematización; c) se usan también las categorías de la economía científica, pero díluidas y simplificadas hasta su desnaturalización; d) se desemboca en una apología del orden económico vigente.

Al final de cuentas, estamos en presencia de una *ideología*, o sea, de una visión de la realidad que se deforma en función de los intereses clasistas a los que se responde. Y conviene también advertir: una ideología no es una pura colección de mentiras. En ella siempre encontramos, en proporción variada, diversos trozos de verdad: de lo contrario no sería eficaz en sus funciones ideológicas. Además, en el caso que nos preocupa, hasta puede llegar a reflejar no del todo mal, a la apariencia del fenómeno. Y si esto le sirve para encubrir o enmascarar a los rasgos más esenciales y sustantivos, es por que *tal exterioridad es en sí misma engañosa.* Por ejemplo, se indica el dato más visible: en términos jurídicos, la propiedad privada ha prácticamente desaparecido y ha sido reemplazada por la propiedad estatal, la cual, se supone, expresa los intereses de la clase trabajadora y, por lo mismo, aparece como la forma de propiedad adecuada al sistema socialista. Si nos quedamos en este nivel del análisis, la conclusión es muy clara: el socialismo impera. Pero habría que hurgar con más cuidado en los procesos *reales* de decisión: ¿quiénes *deciden* el uso de los medios de producción y del excedente? Por lo mismo, ¿quiénes *deciden* las pautas que seguirá el proceso de desarrollo?

Retomemos nuestro problema inicial, ya no el de la "economía vulgar" a la que apunta Marx sino al del "marxismo vulgar". Para ello, nos preguntamos por la forma en que aquí operan los elementos a), b), c) y d) antes identificados.

Consideremos primero los puntos c) y d). En cuanto al punto d) cambiemos apologética del capital por apología del "socialismo realmente existente". En cuanto al punto c), en vez de la economía política clásica, podemos considerar a la teoría de Marx. En breve, estudiamos la exterioridad del régimen vigente en la Unión Soviética a partir de los años treinta del pasado siglo. Y lo hacemos con cargo a categorías que parecen ser las de Marx, pero sujetas a una muy cruda deformación.

Sigamos. ¿Las ideas de quiénes se ordenan y sistematizan? ¿No son las de la burocracia dirigente, su modo de ver *ese* "socialismo"? ¿No es acartonada la visión de los burócratas y no es igualmente acartonada (amén

de ultradogmática) la exposición que vg. encontramos en el *Manual de Economía Política* oficial?[259]

Por último, en cuanto al punto a), el de estudiar solo la exterioridad o apariencia del fenómeno, conviene detenerse en él con mayor cuidado. Para ello, junto con reseñar los aspectos principales de la descripción, veremos *lo que se oculta*, no se dice o tergiversa. Es decir, lo que provoca la emergencia de la *visión ideológica sensu stricto*. Para ello, examinaremos cuatro aspectos: i) economía planificada versus mercantil; ii) la propiedad socialista; iii) clases y conflictos en el socialismo; iv) el Estado socialista.

Plan versus mercado

En una economía socialista plenamente desarrollada (y con mayor razón en la fase comunista), se supone que la forma mercancía desaparece por completo. Pero éste no es el caso de la Unión Soviética. Tanto a fines de los treinta como después de la Segunda Guerra Mundial, se reconoce la existencia de relaciones mercantiles. Y se señala que éstas todavía existen en virtud de la presencia de dos formas de propiedad: la estatal dominante en la industria urbana y la koljosiana que opera en el campo. También se indica que el nexo entre los dos sectores, aunque asuma una forma mercantil, se ve muy influenciado por otro principio regulador: el del plan económico nacional[260], todo lo cual resulta muy atendible. Se agregan otras dos consideraciones: i) al interior del sector estatal no hay nexos mercantiles y la forma precio no es más que una apariencia que envuelve el real contenido no mercantil de las relaciones que allí se establecen; ii) si en este sector operan formas mercantiles más sustantivas, se debe al impacto del sector externo.

En el citado planteamiento, sobre todo en lo referido al sector estatal, surgen algunos problemas: a) se realiza un manejo puramente jurídico

---

259 No en balde Mao calificaba duramente a este libro: "su lectura es aburrida", "no despierta el interés del lector", "la lógica y hasta la lógica formal están ausentes de él", "ignora los razonamientos", etc. Cf. Mao Tse Tung, "Notas de lecturas del Manual de Economía Política de la Unión Soviética", en *La construcción del socialismo en la URSS y China*, edic. citada.

260 Los planteos originales se encuentran en el clásico texto de J. Stalin, *Problemas económicos del socialismo en la URSS;* aparece en Mao Tse Tung y J. Stalin, *La construcción del socialismo en la URSS y China*, citado.

de la categoría propiedad; b) por lo mismo, no se advierte el relativo aislamiento e independencia con que pueden operar las diversas unidades económicas que funcionan al interior del sector. Es decir, por lo menos en algún grado, tales unidades ejercen algún poder de decisión sobre el uso de los recursos, lo cual significa *privatización del poder patrimonial* con la consiguiente necesidad de la forma mercancía[261]. La presencia de esta realidad escapa casi completamente a los señalamientos oficiales sobre el problema; c) al final de cuentas, el artilugio de la forma jurídica evita plantear el problema de quienes realmente deciden la asignación de los recursos productivos.

Lo señalado nos lleva a discutir el problema de la propiedad socialista.

La denominada propiedad socialista

El fenómeno de la propiedad se maneja en términos de su expresión jurídica. De hecho, hay una *identificación* y, por lo mismo, no surge el eventual problema de si la forma jurídica expresa bien o mal (vg. ocultando) la *real relación de propiedad.* Entendiendo ésta como la capacidad efectiva para *decidir* qué uso darle al patrimonio productivo y su correlato en términos de *acceso y control* del producto excedente[262]. Por lo mismo, el análisis se limita a recoger la forma jurídica imperante y se deja completamente de lado lo que es el fenómeno sustantivo, el del *poder patrimonial.*

A nivel de la unidad económica (fábrica, complejo industrial), surgen dos interrogantes básicas: a) ¿quiénes deciden sobre el uso de los recursos en este nivel? ¿Son los trabajadores, son los directores o simplemente nadie y todo viene decidido desde arriba?; b) también desaparece, curiosamente, un problema que es clave: el de los patrones de división del trabajo que imperan en la fábrica. Estos patrones, en tanto heredados de la fábrica capitalista, no pueden sino reproducir ese tipo de relaciones. Es

---

261 Charles Bettelheim ha llamado la atención sobre este punto. Ver su *Cálculo económico y formas de propiedad,* Siglo XXI, México, 1975; *La transición a la economía socialista,* Fontanella, Barcelona, 1974.

262 Un examen detallado de la categoría propiedad en José Valenzuela Feijóo, *¿Qué es la propiedad?;* edic. UAM-I, México, 2001.

decir, entran en abierto cortocircuito con el afán de instaurar un poder de los trabajadores, a nivel de fábrica[263].

Lo que la experiencia soviética fue mostrando apunta a: i) el poder ejercido a nivel de fábrica no era menor: por lo mismo no se podía eliminar la forma mercantil; ii) en este nivel, el poder se concentraba en la dirección-gerencia y no en el colectivo de trabajadores; iii) los patrones de división del trabajo que imperaban en las empresas soviéticas no diferían demasiado de los propios de las fábricas capitalistas; iv) un poder no menor de las decisiones económicas estaba centralizado en las esferas más altas de la economía. Más precisamente, a nivel del aparato estatal central.

Si el poder decisorio (o sea, la propiedad efectiva) está anclado en las instancias centrales, surge el problema de quiénes controlan, *efectivamente*, el poder del Estado. Al respecto, conviene citar, in extenso, la observación de Bettelheim: "El alcance real de la propiedad estatal *depende de las relaciones reales* existentes entre la masa de los trabajadores y el aparato estatal. Si este aparato está verdadera y *concretamente* dominado por los trabajadores (en lugar de hallarse sobre éstos y de dominarlos), la propiedad estatal es la forma jurídica de la propiedad social de los trabajadores; al contrario, si los trabajadores no dominan el aparato estatal, si éste es dominado por un cuerpo de funcionarios y administradores y escapa al control y a la dirección de las masas trabajadoras, es este cuerpo de funcionarios y administradores el que se *convierte*, efectivamente, en *propietario* (en el sentido de una relación de producción) de los medios de producción. Este cuerpo forma entonces una *clase social* (una burguesía estatal) en razón de las relaciones existentes entre él y los medios de producción, por una parte, y los trabajadores por la otra. Esta situación no implica, evidentemente, que esta clase consuma personalmente la totalidad del producto excedente, sino que *dispone* de éste según normas que son normas de clase, incluso si está obligado a dejar desempeñar un papel dominante al mercado y a los 'criterios de rentabilidad'"[264].

---

[263] En sus lecturas de Stalin, Mao reclama: "El sistema de la jerarquía refleja las relaciones entre padres e hijos, entre gatos y ratones. Hay que destruirlo día a día. Enviar a los cuadros al campo a que trabajen en las granjas experimentales es uno de los métodos para transformar el sistema de la jerarquía". Cf. Mao Tse Tung, "A propósito de los 'Problemas económicos del socialismo en la URSS' de Stalin", pág. 7. Aparece en Mao-Stalin, *La construcción del socialismo en la URSS y China*, edic. citada.

[264] Ch. Bettelheim, *Cálculo económico y formas de propiedad*, pág. 138. Edic. citada.

Clases y conflictos

En 1936, en entrevista con el periodista Roy Howard, éste le pregunta a Stalin por qué "solo se presenta un único Partido a las elecciones." La respuesta es sugerente: "Si no hay clases, si las fronteras entre las clases se borran, solo queda una pequeña diferencia, una diferencia poco profunda entre las distintas capas de la sociedad socialista: no puede haber una base sustancial que permita la creación de partidos opuestos entre sí"[265]. Como vemos, aquí ya se empieza a insinuar que en la URSS de la época ya no hay clases. O bien, que solo hay una clase: la clase obrera. Por cierto, que en menos de 20 años hayan desaparecido las clases (un fenómeno que ya abarca milenios) es un despropósito histórico y sociológico bastante grotesco.

En otro texto, muy importante, de presentación del proyecto de Constitución, el mismo Stalin escribe: "Todas las clases explotadoras han sido, pues, suprimidas"[266]. Luego se refiere a obreros, campesinos e intelectuales. Apunta que en la URSS, hacia 1936, se "ha consolidado la propiedad socialista" y que los cambios ocurridos, "evidencian (...) que las líneas divisorias entre la clase obrera y los campesinos, así como entre estas clases y los intelectuales, se están borrando, y que está desapareciendo el viejo exclusivismo de clase. Esto significa que la distancia entre estos grupos sociales se acorta cada vez más"[267]. Agrega: a) "las contradicciones económicas entre estos grupos sociales desaparecen, se borran"[268]; b) "desaparecen y se borran, igualmente, sus contradicciones políticas"[269].

La postura de Stalin es algo vacilante: a veces habla de *clases*, en otras de *capas*. No alcanza a declarar que las clases ya se han extinguido en la URSS, pero si repasamos sus consideraciones, podemos deducir que entrega todos los elementos para declarar cancelado el fenómeno clasista. Después de todo, si no hay explotación, el grupo social que entendemos

---

265 J. Stalin, *O.C.*, Tomo 14, pág. 143. Bujarin, por su lado, indicaba que "es necesario un segundo partido. Si sigue habiendo una sola lista de candidatos en las elecciones y no hay una auténtica pugna, acabaremos teniendo algo parecido al nazismo. Para diferenciarnos claramente de los nazis tanto a los ojos de los pueblos de Rusia como a los de los pueblos de occidente hemos de introducir un sistema de dos listas electorales, en vez del sistema de partido único." En conversaciones con Nikolaievsky, citado por A. G. Löwy, *El comunismo de Bujarin*, pág. 435. Grijalbo, Barcelona, 1972.

266 Stalin, ob. cit., pág. 158.

267 Ibídem, págs. 161-2.

268 Ibídem, pág. 162.

269 Ibídem, pág. 162.

como clase social, en sentido estricto no puede existir. Como sea, nos interesa la deducción: en la URSS de la época, las bases objetivas del conflicto político ya han desaparecido. Stalin *dixit*: las "contradicciones políticas (...) se borran".

Tal conclusión es bastante fuerte. Y obviamente choca brutalmente con la realidad política de la URSS en tal época. Día con día se nos habla de los "renegados trotskistas", de los "fascinerosos bujarinistas", etc. Y se aplica sumariamente la pena de muerte a prácticamente todos los miembros de la dirección política de tiempos de Lenin: en el partido, "de sus 2,8 millones de miembros en 1934, al menos un millón, anti-stalinistas y stalinistas, fueron arrestados, y dos tercios de ellos fusilados." Asimismo, "110 de los 139 miembros numerarios y suplentes del Comité Central de 1934 fueron ejecutados o impulsados a suicidarse. Tras el asesinato de Trotsky en México en 1940, Stalin era el único que quedaba con vida de entre los componentes del círculo íntimo de Lenin"[270]. ¿Cómo explicar tamaña incongruencia? Para ello se alude a la noción del "cerco capitalista", lo que provocaría la presencia de agentes enemigos a sueldo al interior del país. Amén de lo sabido: a toda la oposición marxista, en sus más diversas orientaciones, se le declara "agente a sueldo" de las potencias extranjeras. Se trata de una "teoría" del todo ad hoc y sumamente burda. Pero es la que se maneja[271].

Para nuestros propósitos, hay dos puntos que interesa destacar: uno, se acude de nuevo a la *variable externa* para explicar procesos internos de gran significación; dos: se pretende que al interior de la sociedad soviética, *las contradicciones básicas* (i.e. las de clase) *ya han desaparecido.* El punto no se le podía escapar a Mao: "De hecho, los soviéticos no admiten la universalidad de la contradicción"[272]. De hecho, esto significa que estamos ante un *intento de simulación.*

Conviene también señalar: el postulado de que no hay bases internas para el conflicto es del todo congruente con el tratamiento que se le da a las relaciones de propiedad. De lo uno –no hay relaciones de explotación– se sigue necesariamente lo otro: no hay clases antagónicas y, por ende, no pueden existir conflictos serios a partir de esta base. Si los hay, se debe a la incidencia de la "variable externa", con lo cual, entre otras cosas, amén

---

270 S. Cohen, ob. cit., pág. 490.

271 La coherencia no es precisamente una virtud en estas "explicaciones". Como que el mismo Stalin, en la misma época, pasa también a hablar de la "podrida teoría de la extinción de la lucha de clases."

272 Mao Tse Tung, "Notas de lectura..."; pág. 101. En obra citada.

de ocultar las más incómodas realidades, se puede también hacer un uso pleno del chauvinismo nacional: "Mis enemigos no son opositores; son enemigos del país"[273].

Sobre el Estado "socialista"

Al respecto, se enarbolan algunas hipótesis que, a nivel oficial, se manejan como si fueran axiomas. Ellas son: a) "la clase obrera (...) es dueña del poder"[274]. O sea, estamos en presencia de un estado obrero; b) el control del Estado se realiza por medio del Partido; c) este partido, representa fielmente los intereses de la clase.

Pero, ¿eran así las cosas?

A título previo recordemos una condición crucial: el Estado de la clase obrera debe ser un *Estado de nuevo tipo*. Esto en un doble sentido. Primero, los canales de mando, en este tipo de Estado, deben ser opuestos a los usuales en el Estado burgués: en vez de ir desde arriba hacia abajo, *deben fluir desde abajo hacia arriba*, desde la base a los puestos de dirección. Rasgo que encuentra una expresión mayor en el principio de *revocabilidad* de los dirigentes. Segundo, debe ser un Estado que conforme se vaya consolidando el poder de la clase, debe ir delegando sus funciones en las organizaciones sociales populares. Precisemos: la función medular de todo Estado es el uso de la fuerza (de una fuerza "especial", separada y "legítima" en exclusividad) para preservar las bases del sistema vigente. Pero en el socialismo –y no solo en él– suele también asumir funciones adicionales, de orden económico, político y cultural. Se trata de funciones propias de la vida colectiva, que en principio no requieren de la presencia estatal, pero que terminan siendo "secuestradas" por dicha instancia, lo cual les da una obvia connotación clasista, amén de que ayuda a confirmar el mito del Estado como representante del interés común y como institución que no puede ser abolida. En el caso del socialismo, esos mitos se deben criticar teórica y prácticamente: esto, por la vía de la paulatina pero firme tendencia a la desestatización a favor de la sociedad civil (algo que para nada equivale a privatización; justamente al revés, se trata de socializar las actividades y

---

273 Es decir, se aplica la misma técnica con que la ultraderecha occidental ataca a sus críticos, calificándolos como "agentes del comunismo internacional", de "potencias extranjeras", etc.

274 J. Stalin, *Problemas económicos del socialismo en la URSS*, pág. 147. Edic. citada.

funciones del caso). Como sea, existe un primer momento o fase en que resulta inevitable y necesaria la expansión de la actividad estatal. Al punto que en países como la URSS (con un espacio civil muy débil, como diría Gramsci), llega a abarcar y controlar a prácticamente toda la vida social. Claro está, en una sociedad socialista, todas esas funciones adicionales deben irse saliendo de la órbita estatal para ser asumidas directamente por la sociedad civil, lo cual, dicho sea de paso, también es expresión de la creciente capacidad de los trabajadores para gobernarse a sí mismos[275]. Es decir, conforme vaya creciendo esta capacidad, se irá también extendiendo el proceso de des-estatización.

Ahora bien, para que esos rasgos y procesos se hagan realidad, se necesita crear y consolidar instituciones ad-hoc. Es decir, organizaciones sociales que normen y canalicen las conductas en un sentido congruente con las finalidades del nuevo orden.

Pues bien, en la experiencia soviética ese tipo de instituciones no se desarrollaron. Peor aún, los Soviets (Consejos obreros y campesinos) se debilitaron y diluyeron muy pronto. Gramsci decía que "el consejo de fábrica es el modelo del estado proletario"[276], pero en la URSS de ese modelo no quedó ni el recuerdo. Y todo intento de promover desde abajo organismos de un efectivo poder obrero fueron combatidos y calificados como muestras de "anarquismo". Consecutivamente, lo que tuvo lugar fue el desarrollo de un aparato estatal (incluyendo a la organización partidaria) ultracentralizado y muy autoritario. Asimismo, se observó un aparato burocrático que crecía y crecía, apoderándose de todas las funciones sociales y, por lo mismo, asfixiando las iniciativas que podían brotar desde abajo y la consiguiente capacidad de gestión de la cosa pública por parte de los trabajadores. En suma, ni canales de mando de abajo hacia arriba ni adelgazamiento estatal. Por lo mismo, eso de "Estado de nuevo tipo" no se veía por ningún lado.

Retomemos a Stalin. En su informe al 18° Congreso del PCb, de 1939, refiriéndose al Estado soviético y sus funciones, apunta: "Ha desaparecido, se ha extinguido la función de aplastamiento militar dentro

---

[275] Bujarin llegó a señalar que la clase obrera "solo madura como organizador de la sociedad en el período de su dictadura" y, a partir de este reconocimiento, llamaba a crear "cientos y miles de sociedades, círculos y asociaciones voluntarias, pequeños y grandes, de rápida expansión" que permitieran impulsar la "iniciativa descentralizada" y combatir la burocracia y degeneración del Estado soviético. Ver S. Cohen, ob. cit., págs. 200 y ss.

[276] A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*, pág. 99. Pasado y Presente, México, 1981.

del país, porque la explotación ha sido suprimida, ya no existen explotadores y no hay a quién aplastar. En el lugar de la función de represión, surgió la función, para el Estado, de salvaguardar la propiedad socialista contra los ladrones y dilapidadores de los bienes del pueblo. Se ha mantenido plenamente la función de defensa militar del país contra ataques del exterior; (...). Asimismo, se ha conservado, obteniendo un desarrollo completo, la función de los organismos del Estado en el trabajo de organización económica y de educación cultural. Ahora, la tarea fundamental de nuestro Estado, dentro del país, consiste en desplegar el trabajo pacífico de organización económica y de educación cultural"[277]. Aquí, el único argumento serio es el de la defensa nacional. En cuanto a disponer de tamaño aparato para perseguir a "los ladrones", es algo perfectamente ridículo. Aparte de que si de eso se tratara, ¿no bastaría con las organizaciones civiles, de fábrica y vecinales? Luego, en un tercer punto, se habla de las actividades económicas y culturales. Pero surge lo ya apuntado: no hay ningún afán porque éstas sean transferidas a la sociedad civil, al mundo de los trabajadores. Ciertamente, lo peor o más bien grotesco, es el enunciado principal, según el cual "no hay a quién aplastar". O lo que siempre le sigue: si surgen conflictos, son causados por la "variable externa"[278].

En todo lo que hemos venido anotando, si nos concentramos en lo más esencial, podemos ver que en esta versión del "marxismo vulgar" se proporciona una visión deformada y falsa de tres aspectos claves: la propiedad, las clases y su conflicto, el Estado en funciones. Estamos, por lo tanto, en presencia de una *ideología* (en el sentido de falsa conciencia). Y si esto es así, es que también estamos en presencia de una clase que es dominante pero que pretende ocultar el hecho de su dominación.

Concluyamos: por debajo de todo lo señalado, nos encontramos con el dato crucial: la *emergencia de una clase dominante que es nueva y peculiar*. Esta clase: i) controla los medios de producción y el producto excedente generado. Es decir, es la que decide qué utilización darles tanto a los medios de producción (y de hecho también a la fuerza de trabajo) y al excedente económico:

---

277 J. Stalin, *O.C.*, Tomo 14, pág. 466. Edic. citada.

278 Desde el punto de vista teórico se sostienen puntos también grotescos, como la posible existencia de un Estado ¡durante el período comunista! Esto, "si no se liquida el cerco capitalista" (Stalin, ibídem). En realidad, lo que este señalamiento demuestra es que el tema del comunismo ha dejado de interesar, que en él ya no se piensa. Y si hay que hacer alguna referencia, se sale del paso con cualquier grosería.

cuánto se acumula, cuánto se aplica a sectores improductivos (como el militar), cuánto a la elevación del consumo, etc.; ii) lo hace por la mediación de la variable política, lo cual torna inseguro o inestable a ese poder patrimonial: la "mala suerte política" puede dejar sin propiedad a tal o cual grupo familiar; iii) asimismo, es una propiedad que funciona de hecho más que de derecho: no está adecuadamente sancionada por la ley: no se puede heredar, transferir, etc. Inclusive contradice la letra de la Constitución, todo lo cual la dota de mayor inseguridad; iv) la propiedad real, por sus muy peculiares características, se reproduce y asegura a nivel de la clase, no a nivel personal. Situación muy diferente a la que vg. tiene lugar en el capitalismo; v) por lo menos en la Unión Soviética y hasta la inmediata postguerra, el ejercicio de la propiedad por el grupo dirigente fue asociado a patrones de consumo bastante austeros[279]. Entre este nivel y el de los obreros calificados de la gran industria la diferencia, en términos cuantitativos, no era sustancial. Aunque cualitativamente, por la vía del acceso rápido a bienes muy escasos y racionados, como autos o hasta cigarrillos con filtro, podía tener algún impacto. Pero en lo grueso, esa austeridad tenía lugar, lo cual, obviamente, también servía para ocultar la misma presencia de la nueva clase.

Recapitulemos: en la Unión Soviética que desemboca en Breshnev y Gorbachev (régimen que se incuba en los treinta y que se consolida en la postguerra), el examen efectuado nos indica que tanto las instituciones económicas como las políticas, así como la ideología dominante, más allá de las apariencias y declaraciones, poseían un carácter del todo contrapuesto a los principios socialistas. Lo que de esto se desprende es muy obvio: *lo que se derrumbó en la URSS, hacia el final del siglo XX no era socialismo. Así como tampoco la ideología dominante allí utilizada se puede confundir con la teoría de Marx*[280].

---

[279] Algo que históricamente no es una novedad. En sus orígenes, la burguesía inglesa operaba con patrones de consumo tremendamente austeros. El llamado "consumo de ostentación" es algo que viene en un período históricamente ulterior. Diríamos que es lo que va de un Smith que glorifica la austeridad a un Galbraith que la considera absolutamente necesaria a la sobrevivencia actual del sistema.

[280] Como apuntara un historiador soviético, "el estalinismo no puede ser considerado como el marxismo-leninismo o el comunismo de tres décadas. Es la corrupción que Stalin introdujo en la teoría y práctica del movimiento comunista. Es un fenómeno profundamente ajeno al marxismo-leninismo, es seudocomunismo y seudosocialismo (...). El proceso de purificar el movimiento comunista, de lavar todas las capas de inmundicias estalinistas, no ha terminado aún. Tiene que proseguirse hasta el final". Cf. Roy Medvedev, citado en Cohen, ob. cit., pág. 552. Agreguemos: el tono emocional de Medvedev es comprensible, pero no es suficiente para lograr una efectiva superación del problema que describe.

IV. Problemas pendientes

Hemos visto que las causas o "razones" que se aducen para declarar la muerte del socialismo y de la teoría marxista son falaces. Pero esto no resuelve todos los problemas. Lo que sí nos permite es evitar las trampas de la ideología dominante y encauzar la discusión a los fenómenos en verdad relevantes (relevantes para la izquierda), los que tienen que ver tanto con el ulterior desarrollo de la teoría como con el relanzamiento del movimiento socialista. Por cierto están las preguntas centrales: i) ¿se debe rechazar el capitalismo y buscar una forma social superior? ii) ¿Es el socialismo esa forma superior? ¿Pero qué debemos entender por socialismo? iii) ¿Por qué los fracasos históricos del socialismo? ¿Son inevitables y entonces el socialismo no tiene sentido? iv) ¿Habría que buscar otro sistema alternativo? ¿Cuál? Por cierto, aquí mal podríamos abordar semejantes interrogantes. Pero bien podemos por lo menos ensayar una mínima alusión a algunas exigencias de corte teórico que van asociadas a la mencionada problemática.

En cuanto a la vigencia de la teoría marxista, conviene distinguir dos segmentos. Uno, el de la teoría del capitalismo, la escrita por Marx. Dos, la teoría del socialismo, de su origen, construcción y consolidación, que obviamente no puede ser de Marx pero que sí debería ser congruente con los principios más generales de la teoría o "visión" que Marx nos ha aportado.

En lo primero, el enfoque de Marx sigue siendo muy pertinente y también muy superior al que manejan otros paradigmas, como muy señaladamente el neoclásico (el cual viene operando como el núcleo más duro de la ideología burguesa hoy dominante). En esto no está demás precisar: pertinencia y validez no significan que ya todo está resuelto y bien contestado[251]. Pensar así es perfectamente tonto. Como la realidad se desarrolla y, por lo mismo, da lugar a la emergencia de nuevos fenómenos, el

---

[251] Los que trabajan en la construcción de la ideología dominante son verdaderos ejércitos. De aquí la impresión de tener bien cubiertos casi todos los temas. Al revés, los que laboran en el campo crítico son una pequeña y a veces delgadísima minoría. De aquí que muchos temas no puedan ser bien cubiertos. Este es un fenómeno casi inevitable, pero la superioridad de la matriz teórica –bien manejada, claro está– permite cubrir mejor y en menos tiempo tal o cual campo problemático.

trabajo teórico se debe mantener y ahondar[282]. Ergo, lo que de Marx se preserva son aquellas categorías, leyes e hipótesis que se refieren a los rasgos más esenciales del capitalismo y no a sus manifestaciones más concretas y contemporáneas. Cuando Marx, en *El Capital*, asciende a lo concreto, aterriza en un capitalismo de libre competencia. Pero hoy lo dominante son las estructuras oligopólicas. La moraleja es muy clara: hoy, el ascenso a lo concreto, debe seguir otros derroteros. Junto a las tareas que exige la aparición de nuevas realidades, están otras no menos importantes: la corrección de las insuficiencias y errores que podemos encontrar en *El Capital* y en algunas otras obras de gran calado e impacto que responden a la matriz marxiana.

Desde el punto de vista de las exigencias políticas más urgentes hay un tema crucial: el de la clase obrera y el de los factores que le posibilitan o impiden actuar como sujeto revolucionario. Es decir, ¿qué sucede hoy con la clase obrera? ¿Cómo evoluciona, cómo se estructura y desestructura? ¿Se integra al capitalismo? ¿Por qué lo hace? ¿Qué factores inciden en su desarrollo político? Junto a ello está el problema de los nuevos actores sociales y de su eventual propensión al cambio. ¿En qué medida y con qué propósitos? ¿Cómo se pueden articular entre sí y con la clase obrera?

En lo segundo –la teoría del socialismo– lo que tenemos son más bien carencias. De seguro encontramos hipótesis que iluminan tal o cual punto (en Lenin, en Bujarin y Preobrallensky, en Trostsky y Mao, en "civiles" como Sweezy y Bettelheim, etc.) pero todavía es mucho lo que falta. Por ejemplo, la ausencia de análisis exhaustivos y rigurosos sobre las experiencias de construcción del socialismo, todas ellas fracasadas, es hasta escandalosa y habla muy mal de la capacidad autocrítica de la izquierda

---

[282] Trabajar las estructuras oligopólicas, su impacto en los niveles de actividad económica, en la acumulación, en el progreso técnico y la distribución del ingreso, es algo imprescindible y que obviamente Marx no abordó. En este respecto, hay trabajos ejemplares de autores como Kalecki, Steindl, Sylos Labini, Sweezy y otros, que se deben asimilar y continuar. El papel actual del capital financiero es otro tema imprescindible y para el cual el valioso texto de Hilferding es ya insuficiente. En temas menos económicos también encontramos tareas urgentes. Por ejemplo, el de la relación entre las estructuras socioeconómicas y las estructuras de la personalidad (o "carácter social"). Hay trabajos pioneros de E. Fromm (como "El miedo a la libertad", "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea", "Sociopsicoanálisis del campesino mexicano", etc.) que no se han continuado con la fuerza necesaria.

contemporánea[283]. En este contexto, hay temas claves en torno a los cuales la discusión casi ha desaparecido. Por ejemplo, el de las relaciones entre la agricultura y la industria, entre el Departamento I (medios de producción) y el Departamento II (bienes de consumo personal), entre los mercados internos y los externos, etc. En general, el tema es nada menos que el de la *estrategia de un desarrollo económico socialista*, la cual, además, no podría ser igual en países como la ex-URSS o en Cuba.

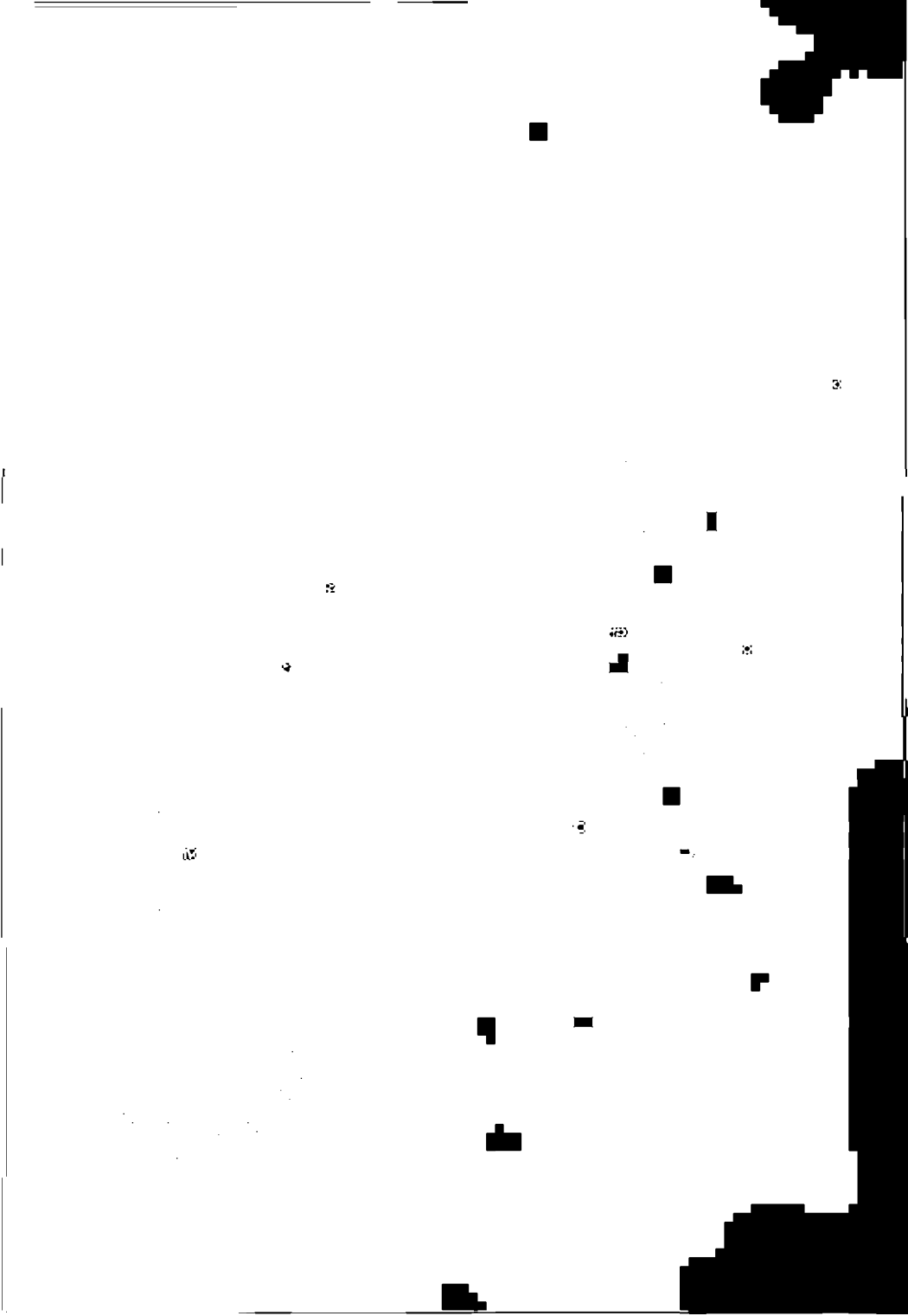
Sobremanera, hay un tema que parece absolutamente central: *¿cómo construir y preservar un auténtico poder obrero*? ¿Cómo asegurar el dominio de los trabajadores en las palancas del poder, del económico y del político? ¿Cómo generarlo y cómo asegurar que no se disuelva? Esto en general y en un nivel más concreto hay que preguntar: ¿por qué los soviets nunca funcionaron a plenitud y por qué acabaron por desaparecer? ¿Por qué el socialismo degeneró en un sistema burocrático-autoritario? Luego, en este contexto, ¿cómo avanzar a la disolución de fenómenos tan complejos y antiguos como las clases sociales y el Estado? ¿Qué es eso del "adormecimiento" al que aludía Engels? Es decir, para resumir todo en una pregunta, *¿cómo avanzar desde el socialismo hacia el comunismo*?

Pero retomar tal interrogante, ¿no es perder el tiempo por querer volver a la utopía? Para el caso, si revisamos mínimamente la historia de los humanos, bien se podría sostener que sin sueños y utopías poco o nada habría progresado la humanidad. Es decir, en último análisis pareciera que nada es más práctico que la utopía. Pero, ¿en verdad son así las cosas? Si lo son o no es algo que también deberíamos discutir e investigar. Al final de cuentas, nos encontramos con que invitar a discutir sobre el capitalismo contemporáneo y las perspectivas del socialismo nos conduce a otra invitación, la que nos lleva a discutir la utopía. Es decir, ¿tenemos derecho, los humanos, a soñar con un mundo mejor? El punto que se deduce debería quedar claro. Si la respuesta es negativa, el socialismo y la teoría marxista serían cadáveres de pleno derecho. Pero si es positiva y podemos soñar, no habría cadáveres y sí mucha vida. Una en que nuestra obligación sería luchar para acercarnos a ese mundo mejor[284].

---

283 Sobre la URSS hay trabajos notables, como la monumental obra de E. H. Carr y la de Ch. Bettelheim. Pero estas obras no cubren la postguerra. Adviértase también que no hay rusos en la lista: el primero es inglés y el segundo francés.

284 Recordemos los versos de Schiller: "La esperanza nos introduce en la vida, / revolotea en torno al alegre muchacho, / su apariencia encantadora seduce al joven, / no será enterrada con el viejo; / pues aún siembra en la tumba la esperanza / quien en ella concluye su cansada carrera." Cf. *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1994.



ESTE LIBRO HA SIDO POSIBLE
POR EL TRABAJO DE

Comité Editorial Silvia Aguilera, Mauricio Ahumada, Carlos Cociña, Mario Garcés, Luis Alberto Mansilla, Tomás Moulian, Naín Nómez, Julio Pinto, Paulo Slachevsky, José Leandro Urbina, Verónica Zondek **Proyectos** Ignacio Aguilera **Diseño y Diagramación Editorial** Ángela Aguilera, Paula Orrego **Corrección de Pruebas** Raúl Cáceres **Exportación** Ximena Galleguillos **Página web** Leonardo Flores **Producción** Juan Aguilera, Eugenio Cerda **Impresión Digital** Carlos Aguilera, Efraín Maturana, William Tobar **Preprensa Digital** Ingrid Rivas, Daniel Véjar **Impresión Offset** Eduardo Cartagena, Héctor García, Luis Palominos, Rodrigo Véliz, Francisco Villaseca **Corte** Eugenio Espíndola, Sandro Robles **Encuadernación** Bruno Cáceres, Rodrigo Carrasco, Sergio Fuentes, Aníbal Garay, Pedro González, Carlos Muñoz, Gabriel Muñoz, Luis Muñoz, Marcelo Toledo **Diseño y Diagramación Computacional** Guillermo Bustamante, César Escárate, Juan Pablo Godoy, Claudio Mateos **Servicio al Cliente** Elizardo Aguilera, Carlos Bruit, José Lizana, Guillermo Muñoz, Edgardo Prieto **Difusión y Distribución** Elba Blamey, Luis Fre, Carlos Jara, Rodrigo Jofré, Marcelo Melo, Nelson Montoya, Pedro Morales, Leonidas Osorio, Jorge Peyrellade, Miguel Altamirano **Librerías** Nora Carreño, Ernesto Córdova **Área de Administración** Jaime Arel, Mirtha Ávila, Alejandra Bustos, Alejandra Césped, Diego Chonchol, César Delgado, Aracelly González, Sylvia Morales, Mónica Muñoz, Marcos Sepúlveda. *Se han quedado en nosotros Adriana Vargas, Anne Duattis, Jorge Gutiérrez y Marcos Bruit.*

LOM EDICIONES

PUBLICACIONES LOM EDICIONES

COLECCIÓN CIENCIAS HUMANAS

- CHILE COMO PREGUNTA
  Eugenio Lahera
- EN BÚSQUEDA DE LA EFECTIVIDAD, EFICIENCIA Y EQUIDAD
  Jürgen Weller (Compilador)
- DERECHOS, TRABAJO Y EMPLEO
  Diego López
- LO QUE OÍ SOBRE IRAK
  Eliot Weinberger
- ENCUENTROS CON LA MEMORIA
  Faride Zerán / M. Antonio Garretón
- ¿NUEVO SENDERO PARA LAS MUJERES?
  María Elena Valenzuela (Editora)
- EDUCACIÓN Y COMERCIO EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN
  Pablo Frederick / Cristián Candia / Isabel Castrillo Coral Pey (Compiladora)
- MAPA DE LA EXTREMA RIQUEZA AL AÑO 2005
  Hugo Fazio
- PAGANOS Y CRISTIANOS DE AYER Y HOY
  Mns. Jorge Hourton
- GRAMSCI
  Antonio Santucci
- DELINCUENCIA Y DESVIACIÓN JUVENIL
  Doris Cooper Mayr
- LOS TIRANOSAURIOS EN EL PARAÍSO
  Philippe Grenier
- PARA UNA HISTORIA DE LOS DD.HH. EN CHILE
  Mario Garcés / Nancy Nicholls
- DERECHOS HUMANOS Y REPARACIÓN
  Elizabeth Lira K. / Germán Morales F. (editores)
- COMUNIDADES CAMPESINAS, AGENCIAS PÚBLICAS Y CLIENTELISMOS POLÍTICOS EN CHILE
  John Durston / Daniel Duhart Francisca Miranda / Evelyn Monzó
- EL DOCUMENTAL CHILENO
  Jacqueline Mouesca
- TAN LEJOS TAN CERCA
  Gonzalo Delamaza
- EL ESTALLIDO DE LAS FORMAS
  Carlos Ossandón B. / Eduardo Santa Cruz A.
- LAS ESCUELAS DE LA IDENTIDAD
  Eduardo Santa Cruz A. / Luis Eduardo Santa Cruz G.
- LAS CÁRCELES Y LA BÚSQUEDA DE UNA POLÍTICA CRIMINAL PARA CHILE
  Jörg Alfred Stippel
- GOBIERNO DE LAGOS: BALANCE CRITICO
  Hugo Fazio Rigazzi/ Magaly Parada / Hugo Latorre / Manuel Riesco/ Gabriel Salazar / Felipe Portales / Horacio Brum / Rafael Otano / Claudia Lagos / Gonzalo Villarino
- CIUDADANÍA, EL OTRO PODER
  Vicky Quevedo Méndez (Compiladora)
- LAGOS: EL PRESIDENTE "PROGRESISTA" DE LA CONCERTACIÓN
  Hugo Fazio Rigazzi
- FRACTURAS
  Tomás Moulian

Filosofía política

Ciencias Humanas

Libertad y razón

Rousseau, Hegel, Marx

JOSÉ C. VALENZUELA FEIJÓO

Hegel, Rousseau y Marx representan tres cumbres mayores en el pensamiento social. En sus términos, nos ofrecen una crítica profunda de las ideologías conservadoras tanto de su tiempo como del nuestro. A la vez y por lo mismo, entregan aportes que iluminan con singular profundidad las condiciones del cambio estructural progresivo aquel que impulsa el avance hacia una libertad sustantiva y la razón. Según destaca Valenzuela, en estos autores conceptos y visiones que resultan imprescindibles caminar a fondo las estructuras del presente, lo cual les bobas sino una asimilación crítica tal como la su famoso "*aufheben*".

689-AAG-907

El autor subraya la necesidad de resc indo sus especulaciones burdas y trabajando sus nociones claves: contradicción, totalidad, relación, esencia y apariencia, etc. Sobremanera, su visión de una realidad en movimiento y del cambio como producto de las contradicciones internas inherentes a todo fenómeno. En Rousseau destaca sus aportes a la dimensión política del cambio y sus muy agudas observaciones sobre el Estado, la igualdad social y las economías de mercado. En cuanto a Marx, recalca lo fecundo de su poderoso sistema teórico y la relevancia que posee para el análisis de las realidades contemporáneas. Destaca aquí el agudo análisis que el autor efectúa sobre las condiciones de existencia de la libertad en el capitalismo contemporáneo. Asimismo, su penetrante examen de las deformaciones "burocráticas" que ha experimentado el marxismo, v.g. en la ex URSS.

En un mundo neoliberal que se mece en la autocomplacencia vulgar, que olvida toda perspectiva crítica y que llega a postular la "imposibilidad" de un orden social post-capitalista, el texto de Valenzuela representa una valiosa contribución a la necesaria crítica del presente.

9789562828420

PELIGRO
LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO